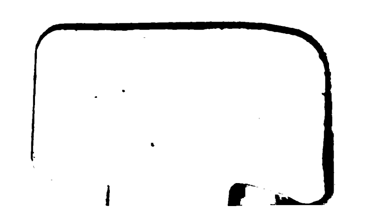





VE RI
TAS



REVUE PRATIQUE

D'APOLOGÉTIQUE

Paraissant le 1er et le 15 de chaque mois

Sous la direction de

MM. BAUDRILLART, GUIBERT ET LESÊTRE

DEUXIÈME ANNÉE

TOME IIIe



PARIS

Gabriel BEAUCHESNE & Cie, Editeurs

ANCIENNE LIBRAIRIE DELHOMME & BRIGUET

Rue de Rennes, 117

1906-1907

REVUE PRATIQUE
D'APOLOGÉTIQUE

REVUE PRATIQUE

D'APOLOGÉTIQUE

Paraissant le 1er et le 15 de chaque mois

Sous la direction de

MM. BAUDRILLART, GUIBERT ET LESÊTRE

DEUXIÈME ANNÉE

TOME IIIe



PARIS

Gabriel BEAUCHESNE & Cie, Editeurs

ANCIENNE LIBRAIRIE DELHOMME & BRIGUET

Rue de Rennes, 117

1906-1907



2e Année N° 25 1er Octobre 1906

REVUE PRATIQUE

D'APOLOGÉTIQUE

Apologétique

L'Evangile de l'Enfance

C'est le nom donné couramment aujourd'hui au récit qui remplit les deux premiers chapitres de saint Matthieu et de saint Luc, en y joignant pour ce dernier la généalogie du chapitre troisième. Ils concernent la naissance et la vie de Jésus-Christ jusqu'à son baptême.

L'autorité de ces textes est particulièrement attaquée; on y voit volontiers une sorte de préhistoire évangélique, relevant de la loi formulée par Heyne dans la préface de son édition d'Apollodore : le mythe est à l'origine de toutes les histoires de l'antiquité. Reste-t-il dans les grandes universités d'Allemagne un seul professeur qui n'ait pas biffé de son *Credo* la croyance en la naissance virginale du Christ? Et même, sont-ils nombreux dans l'Eglise évangélique les pasteurs qui tiennent encore la nuit de Noël pour une nuit historique? Jusqu'ici, l'Eglise anglicane avait assez heureusement résisté au choc de la critique incroyante, mais il faut convenir que depuis une dizaine d'années le sentiment traditionnel perd du terrain à Oxford et à Cambridge. Les « parsons », qui ont charge de l'âme populaire, se ressentent de ce fléchissement des croyances dans les hautes régions universitaires.

L'Eglise catholique n'a rien à redouter pour son dogme. Le plus humble des fidèles sait que, sous peine de faire

naufrage dans la foi, il doit croire de cœur et professer de bouche, avec le symbole des Apôtres, que « Jésus-Christ a été conçu du Saint-Esprit et qu'il est né de la vierge Marie ». La précision et la fermeté de sa croyance n'empêchent pas le catholique qui lit de percevoir le bruit du combat qui fait rage autour de lui; et d'instinct il sent le besoin de se mettre en garde. Quelles raisons historiques a-t-il de retenir dans son intégrité, le dogme chrétien que les protestants dilapident de gaîté de cœur? Notre modeste étude a pour but de l'aider à donner une réponse à cette question.

Comme l'intérêt culminant de l'Evangile de l'Enfance repose sur le fait qu'on nous y représente le Christ naissant d'une Vierge-Mère, c'est à démolir cette croyance que s'emploie avant tout une critique qui se dit indépendante, bien qu'elle soit en effet asservie au vieux préjugé du naturalisme. Aussi ferons-nous de la naissance virginale l'objet principal de nos recherches, les autres questions sont ici secondaires; elles viendront, comme d'elles-mêmes, se ranger autour de ce point central.

Pour permettre au lecteur de nous suivre plus aisément, nous avons divisé le sujet comme il suit : 1° Attaque et défense d'ensemble; 2° Histoire du dogme de la naissance virginale de Jésus-Christ; 3° Ses modernes adversaires; 4° Critique détaillée du texte évangélique; 5° Comparaison des Evangiles avec le reste du Nouveau Testament; 6° Crédibilité positive et valeur historique des textes canoniques concernant l'enfance de Jésus.

I

ATTAQUE ET DÉFENSE D'ENSEMBLE

On s'en prend tout d'abord au caractère des événements qui se trouvent rapportés dans cette portion des Evangiles. Des apparitions angéliques, des mages venus de l'Orient dans des circonstances merveilleuses, le roi Hérode faisant massacrer à Bethléem tous les enfants de deux ans et au-dessous, la fuite en Egypte, enfin, et

surtout, la Vierge-Mère : autant de traits qui ont une saveur légendaire très prononcée; ils seraient tout à fait à leur place dans les évangiles apocryphes.

Et puis, comment a-t-on connu les origines et l'enfance de Jésus? A une époque où l'attention publique n'était pas encore attachée sur lui, quand ses proches eux-mêmes étaient loin de prévoir les destinées réservées au fils du charpentier, sa vie s'écoulait à Nazareth solitaire et obscure. Au moment où le premier et le troisième évangélistes écrivaient, vers l'an 70, il devait rester bien peu de témoins de l'enfance de Jésus. Les personnages que Luc met en scène : Zacharie, Elisabeth, Joseph, Siméon, Anne, les bergers avaient disparu depuis longtemps. On peut douter si Marie elle-même vivait encore.

Du reste, à ces conjectures viennent s'ajouter des indices positifs qui tendent à discréditer l'autorité historique de l'Evangile de l'Enfance. Matthieu et Luc sont en désaccord d'un bout à l'autre; on relève dans leurs textes des incohérences qui ne s'expliquent bien que par des retouches successives et tendancieuses. La manière tout artificielle de Luc, particulièrement ses cantiques, laisse l'impression qu'il a entendu écrire un poème religieux bien plus qu'une page d'histoire.

Enfin la comparaison de l'Evangile de l'Enfance avec le reste du Nouveau Testament donne la conviction que tout ce récit, y compris la naissance virginale, ne représente pas une tradition primitive. Aussi bien, est-elle absente des épîtres de saint Paul et de l'évangile de saint Marc, qui sont le type franc de la prédication apostolique. Nous avons ici un produit postérieur du sentiment religieux, en quête d'une expression plastique et populaire de la croyance, tout d'abord assez vague, en l'origine divine du Christ.

Cette création du sentiment religieux, Strauss l'appelait *mythe*, parce qu'il y voyait la proposition d'une idée sous la forme d'un fait d'apparence historique. Ses successeurs préfèrent parler d'une *réaction de la foi sur l'histoire*, mais en définitive ils disent la même chose. En tout cas, cette réaction, du moins en ce qui concerne la parthé-

nogénèse, ne s'est pas bornée à embellir le récit, elle l'a créé de tout point. Tandis que Strauss avouait ingénument que son premier et principal motif de nier l'historicité de ces textes était le caractère surnaturel qu'ils ont et veulent avoir[1], on affecte aujourd'hui d'en appeler exclusivement à la critique des textes et à la critique historique[2].

*
* *

A ce réquisitoire d'ensemble, dont nous n'avons pas atténué la portée, les critiques orthodoxes, ou simplement conservateurs n'ont pas manqué de répondre.

Les récits de l'Enfance font corps avec le reste des évangiles, et on n'a pas le droit de les en séparer. Ils doivent bénéficier du crédit général, dont jouit, à présent surtout, l'histoire évangélique. Les évangélistes ne donnent nulle part à entendre qu'à leurs yeux cette portion de leur récit n'a qu'une valeur contestable. On peut même penser que le dessein expressément avoué par saint Luc de reprendre toutes choses depuis le commencement, avec ordre et exactitude[3], avait surtout pour objet les faits qui ne figurent que chez lui.

1. *Vie de Jésus*, trad. franç. de E. Littré, 1839, I, p. 25-113. C'est à cette traduction que nous emprunterons toutes nos citations.

2. M. Houtin, *La question biblique au XXe siècle*, 1906, p. 241, écrit à ce propos : « Si les critiques hétérodoxes rejettent cette interprétation, ce n'est pas parce qu'ils nient la possibilité d'un fait plus ou moins extraordinaire de « parthénogénèse » ou même d'un miracle unique ; c'est qu'ils trouvent dans les récits des témoignages, des marques de retouche qui leur enlèvent leur valeur, ou même qui les font formellement déposer à l'encontre des desseins de leurs correcteurs. » C'est pousser bien loin le souci de l'impartialité à l'endroit des critiques incrédules, surtout en un livre d'où toute sympathie pour les catholiques semble avoir été bannie de propos délibéré. Pour mon compte, je suis persuadé que la négation philosophique du surnaturel a influé, beaucoup plus qu'on ne l'avoue, sur la critique textuelle et surtout sur la critique historique. A l'occasion, j'en fournirai la preuve. Au reste, le procédé est conforme à la méthode historique, telle que l'entendent des maîtres écoutés en Sorbonne. (Cf. Langlois et Seignobos, *Introduction aux études historiques*, 2e édit., 1899, p. 155, 176-179.)

3. Luc, I, 3. Le parallélisme que Corssen, Usener et d'autres encore ont essayé d'établir entre Luc, I, 3 et les *Actes*, I, 22, repose sur une confusion. Autre chose le récit complet que le premier évangéliste entend écrire, à l'usage des fidèles, et autre chose l'objet de la première catéchèse apostolique, à l'adresse de ceux que l'on voulait gagner à la foi de Jésus-Christ.

Que si nous consentons à donner à cette partie du texte canonique le nom d'*Evangile de l'Enfance*, ce n'est pas que nous lui reconnaissions une valeur moindre qu'au reste de l'histoire évangélique; seulement cette dénomination est d'un emploi commode, et, d'autre part, elle caractérise exactement le contenu des passages en question.

Ce récit est sans doute un tissu d'interventions surnaturelles; mais y en a-t-il beaucoup plus qu'ailleurs dans les Evangiles? On a accumulé ici, en deux pages, l'histoire de trente ans; et il est naturel de penser que seuls les événements les plus merveilleux ont été retenus.

Des apparitions d'anges ou de personnages disparus depuis longtemps d'entre les vivants, on en trouve en plein récit de la vie publique, et jusque dans les Actes des Apôtres qu'on se plaît à déclarer le livre le plus historique du Nouveau Testament. L'étoile des Mages est-elle donc un phénomène beaucoup plus merveilleux que des voix venues du ciel pour glorifier le Christ, et dont l'une produisit des impressions si diverses sur les assistants que certains disaient : « C'est un coup de tonnerre, tandis que d'autres pensaient qu'un ange venait de lui parler[1]? » Des miracles comme celui des pourceaux de Gérasa, ou encore le statère trouvé par saint Pierre dans la bouche d'un poisson, ont une saveur légendaire pour le moins aussi prononcée que les merveilles dont fut entouré le berceau de Jésus.

Ces rapprochements n'ont que la valeur d'un argument *ad hominem;* du moins portent-ils contre ces critiques croyants qui paraissent assez disposés à faire la part du mythe dans les récits concernant l'enfance du Seigneur. De ce point de vue, qui est celui de la vraisemblance historique, l'on a singulièrement exagéré la différence entre les origines et la suite de l'histoire évangélique. Au reste, pourquoi s'étonner que Jésus ait eu une enfance merveilleuse, si sa vie a été ce que nous disent les évangélistes; — et nous ne la connaissons que par leur témoignage? Il n'est pas surprenant qu'un prophète,

1. Luc, ix, 35. Joan., xii, 28, 29.

qu'un thaumaturge qui a parlé et agi comme pas un homme n'avait fait avant lui, soit entré dans le monde accompagné des signes précurseurs de sa mission. Le contraire eût mis de l'incohérence dans cette vie. Or Dieu a coutume de fonder ses œuvres sur la continuité et l'harmonie.

On a dit que les récits de nos évangiles canoniques sur l'enfance de Jésus seraient à leur place dans les évangiles apocryphes. C'est là une prétention expressément contredite par d'autres critiques qui ont fait ressortir la mesure et la vraisemblance gardées ici par saint Matthieu et saint Luc. Ce que les évangélistes ont écrit sur Nazareth, Bethléem, Jérusalem, l'Egypte, Hérode, Archélaüs, César-Auguste, etc., réfléchit très exactement la lumière du temps et les mœurs du milieu. Il n'est pas jusqu'au recensement de Cyrinus, malgré la difficulté que soulève sa date précise, qui ne se trouve en bonne posture vis-à-vis de l'histoire.

Les données des évangiles canoniques ont été reprises en sous-œuvre dans des apocryphes, notamment dans le *Protévangile de Jacques*, l'*Evangile de Thomas* et l'*Evangile arabe de l'enfance*[1]; il est facile de constater avec quelles surcharges de mauvais goût on l'a fait. Sans parler des nombreux démentis que l'histoire y reçoit, le merveilleux, un merveilleux inutile, puéril, vide de portée morale, en est l'intérêt principal. Saint Luc se borne à dire que « l'Enfant croissait et se fortifiait, plein de sagesse; la grâce de Dieu était en lui ». Ce renseignement a paru trop sobre aux amateurs de miracles, ils ont préféré faire de Jésus enfant un thaumaturge qui répand la vie et la mort sur son passage. Recherché pour lui-même, le surnaturel n'est plus un signe du divin, mais un moyen d'étonner et même de récréer le lecteur. Le Jésus des récits apocryphes est celui qu'Hérode Antipas aurait souhaité de voir[2].

Nous accordons volontiers qu'il convient de faire à l'art

1. Sur l'origine de ces Evangiles, voir M. Lepin, *Evangiles canoniques et Evangiles apocryphes*, dans cette même *Revue pratique d'Apologétique*, 1er décembre 1905, p. 199.

2. Luc, XXIII, 8.



une assez large place dans la forme des Cantiques qui se lisent dans saint Luc; cependant le fond reste vraisemblable, et nous n'avons aucun motif plausible de le révoquer en doute. Il était tout à fait dans l'habitude des Juifs pieux de ce temps de rendre sur-le-champ les émotions religieuses de leur âme au moyen de formules empruntées à l'Ancien Testament. La dernière parole du Christ expirant est prise du livre des Psaumes. Les sentiments exprimés dans le *Magnificat*, le *Benedictus*, le *Nunc dimittis* se trouvent à l'unisson des préoccupations religieuses et des mœurs littéraires du milieu où saint Luc dit qu'ils ont été composés. Et ici, la forme est d'autant moins de nature à discréditer le fond qu'au jugement des meilleurs critiques l'évangéliste dépend étroitement, dans ses deux premiers chapitres, d'un écrit araméen; ce qui place la composition des Cantiques à une époque bien proche des événements.

Que les textes concernant l'enfance de Jésus diffèrent entre eux, c'est un fait incontestable; mais une divergence n'est pas nécessairement une contradiction irréductible. Les catholiques et les protestants conservateurs ne sont pas les seuls à avoir tenté d'harmoniser les récits du premier et du troisième évangile, des critiques indépendants eux-mêmes sont contraints d'avouer qu'il n'est pas impossible de les additionner en les complétant l'un par l'autre. On peut marquer dans saint Luc le joint où la fuite en Egypte aurait dû figurer, si son récit avait prétendu être complet.

Quelle que soit la raison de cette divergence, — et on n'en a pas encore proposée qui s'impose de préférence à toute autre. — il faut bien convenir qu'elle constitue une preuve solide en faveur du fond même de l'histoire, identique dans les deux récits. Jésus, Messie et Fils de Dieu, a été surnaturellement conçu du Saint-Esprit, il est né de la Vierge Marie, l'épouse du juste Joseph. Le Christ vint au monde à Bethléem de Juda, sous le règne du roi Hérode, il passa sa jeunesse à Nazareth, en Galilée. Si ces données essentielles ne se fondent pas sur une tradition primitive et uniforme, comment expliquer qu'elles se retrouvent tout uniment dans des récits qui diffèrent pour le reste?

La critique radicale n'a pas encore fait de réponse satisfaisante à cette question.

Si la conception surnaturelle de Jésus n'est que le symbole de la croyance en son origine céleste, comment se fait-il que, pour les orthodoxes, cette croyance se soit uniformément traduite sous la forme précise d'une action physique de l'Esprit-Saint pour soustraire l'être humain du Christ aux lois ordinaires de la génération? Il y avait bien d'autres manières d'écarter du Saint de Dieu les souillures de la chair. Les Valentiniens et, en général, tous les Docètes ne furent pas embarrassés pour expliquer sa pureté originelle, sans recourir à la parthénogénèse. Ils ont imaginé que le Christ était descendu du ciel tout incarné, que son corps n'avait fait que passer par le sein de Marie, sans y avoir été engendré.

La foi orthodoxe s'est toujours tenue à égale distance de deux doctrines, qu'elle a jugées pareillement erronées : celle de ces Judaïsants, qui prétendaient que Jésus était né comme le reste des hommes, et celle des Docètes qui lui refusaient toute nativité humaine proprement dite. Or, cette position intermédiaire ne s'imposait pas *a priori*, comme si elle eût été une condition nécessaire ou la conclusion rigoureuse du dogme fondamental de la Rédemption. A envisager les choses du point de vue des pures possibilités, on pouvait concevoir un Christ, même en le supposant Homme-Dieu, engendré d'après les lois ordinaires, ou, au contraire, comme un second Adam qui serait entré dans le monde à la façon du premier, grâce à l'acte créateur. Si la presque totalité des chrétiens a invariablement professé que le Christ était devenu membre de la famille humaine en naissant réellement d'une mère vierge, c'est que cette croyance reposait sur une tradition apostolique avérée. En dépit de l'opposition que certains lui ont faite dès le commencement, elle est restée partie intégrante du dogme chrétien; tous les *Credo* la formulent en termes identiques.

II

HISTOIRE DU DOGME DE LA NAISSANCE VIRGINALE DE JÉSUS-CHRIST

De quelque façon que la croyance en la Vierge-Mère ait pris possession de la conscience chrétienne, si elle ne répond à rien de réel, il va de soi qu'il fut un temps où l'on pensait par toute l'Eglise que Jésus était né de Joseph et de Marie; plus tard l'idée de la conception surnaturelle aura conquis peu à peu les esprits et éliminé les données primitives : celles de l'histoire.

Le mythe, comme aussi l'exaltation du sentiment religieux, ont besoin de temps pour se produire et encore plus pour se faire accepter. Strauss en convenait bonnement. Aussibien, déclarait-il que son système du mythisme évangélique succomberait si l'on venait jamais à démontrer que les évangiles ont été écrits par des témoins oculaires ou du moins par des hommes voisins des événements[1]. La concession ne lui semblait guère compromettante, à une époque où il était de mode parmi les critiques de retarder la composition des évangiles jusque vers le milieu du IIe siècle et même plus bas encore. Mais les temps ont changé. Aujourd'hui on convient assez généralement que les évangiles synoptiques datent du premier siècle, entre l'an 60 et l'an 80; et encore, beaucoup prétendent-ils que les évangélistes se sont servis de sources écrites : ce qui reporte le document dont ils dépendent immédiatement, à une époque bien proche des faits eux-mêmes.

Aux termes de la déclaration expresse du premier et du second des Evangiles, la conception du Sauveur a été miraculeuse; elle s'est faite en dehors des lois ordinaires de la nature. Et ici, la vertu divine ne s'est pas bornée à rendre féconde une femme naturellement stérile, comme dans le cas de Sara, d'Anne et d'Elisabeth; Jésus a été conçu, il est né d'une vierge par un effet de l'opération immédiate de l'Esprit-Saint. Le juste Joseph, uni à Marie par le lien d'un légitime mariage, reste le témoin du

1. *Vie de Jésus*, I, p. 69.

mystère de Dieu, le protecteur de la Vierge-Mère et le nourricier de l'Enfant. Les évangélistes font le récit de ce prodige avec la sérénité d'une foi, qui est sûre d'elle-même. On sent, en les lisant, que leur croyance possède tranquillement. C'est à peine si l'on surprend dans saint Matthieu une légère préoccupation d'apologétique à l'adresse des Juifs; en tout cas, elle n'est pas plus sensible ici que dans le reste de son évangile. Il fait observer, mais comme en passant, que la merveille de cette naissance avait été prédite par Isaïe : « Voici que la Vierge concevra et enfantera un fils; et on l'appellera Emmanuel, c'est-à-dire : *Dieu avec nous.* »

A s'en tenir au témoignage positif de l'histoire, le premier adversaire que nous connaissons à la croyance enregistrée dans les Evangiles est Cérinthe, le précurseur des Gnostiques judaïsants, qui dogmatisait vers la fin du premier siècle. Il enseignait que jusqu'à son baptême Jésus n'avait été que le fils de Joseph et de Marie; c'est dans les eaux du Jourdain qu'il devint Messie, parce que le Christ (d'après saint Irénée), ou le Saint-Esprit (d'après saint Hippolyte), descendit sur lui et y resta jusqu'à sa Passion exclusivement. Cette position est en somme celle que devaient prendre les judaïsants de Palestine, désignés sous le nom assez vague d'Ebionites par les hérésiologues orthodoxes des premiers siècles[1].

Mgr Duchesne[2] voit dans l'ébionisme du IIe et du

1. On lit dans la traduction latine de saint Irénée, I, XXVI, 2, — le texte grec est perdu : — « Qui autem dicuntur Ebionæi, consentiunt quidem mundum a Deo factum : ea autem, quæ sunt erga Dominum, non similiter ut Cerinthus et Carpocrates. » Des critiques ont proposé de lire *consimiliter* au lieu de *non similiter*. D. Massuet retient cette dernière leçon, il estime que saint Irénée entend parler de ceux d'entre les Ebionites qui admettaient la naissance virginale du Seigneur. Je préfère penser qu'il s'agit ici des Ebionites en général et que, conformément à ce que l'antiquité nous apprend sur leur compte, saint Irénée les range parmi les adversaires de la parthénogénèse. (Cf. EUSÈBE, *H. E.*, III, cap. XXVII ; S. EPIPH. *Hær.*, XXX, 2 ; THEODOR., *Hær. fab.* ; II, cap. I ; et S. IRÉNÉE lui-même, III, XXI, I ; V, I, 3.) Pour mettre le présent texte d'accord avec tous ces témoignages, il suffirait de ponctuer comme il suit *ea autem quæ sunt erga Dominum non similiter*, [*sed*] *ut Cerinthus et Carpocrates*. Le texte grec pourrait seul montrer ce que vaut ma conjecture. Le Rév. Sanday, *Dict. of the Bible* (Hastings), II, 640, arrive à la même manière d'entendre le texte de saint Irénée, mais par une autre voie. En rapprochant *Hæres.*, I, XXVI, 2, des *Philosophumena*, VII, XXXV, I (que ne connaissait pas D. Massuet), il propose d'omettre *non* devant *similiter*, comme une altération du texte authentique.

2. *Hist. anc. de l'Eglise*, 1906, t, I, p. 124.

IIIe siècles une survivance, à l'état arriéré, du judéo-christianisme des premiers temps; mais il ajoute que sur le point de savoir si le Sauveur était ou non le fils de Joseph, il y avait parmi eux des opinions différentes. D'après Origène, suivi par Eusèbe et Théodoret[1], la naissance virginale était admise par une portion des Ebionites.

Ces mitigés, que les uns confondent avec les Nazaréens, tandis que d'autres les en distinguent, avaient-ils échappé à l'attention de saint Irénée et de Tertullien qui n'en parlent pas; ou bien leur secte n'est-elle née que plus tard d'un rapprochement avec les orthodoxes, notamment en ce qui concerne la conception du Christ? Le P. Rose[2] incline à penser, et non sans raison, qu'ils sont plutôt les survivants authentiques des judaïsants de la première heure. Hégésippe, un judéo-chrétien, qui écrivait vers le milieu du IIe siècle, semble favorable à ce sentiment, quand il affirme que l'Eglise de Jérusalem est restée pure dans sa foi jusqu'aux temps de Trajan (de 98 à 117); ce qui nous ramène à l'époque de Cérinthe.

Comment concilier le sentiment des Ebionites hétérodoxes, sur l'origine purement humaine de Jésus avec le fait, attesté par saint Irénée[3], qu'ils recevaient l'Evangile selon saint Matthieu, dans lequel la conception surnaturelle se trouve expressément racontée? Saint Epiphane nous a fait, je crois, la réponse, quand il dit que le texte

1. ORIGEN., *Contra Celsum*, V, 61; EUSEB., *H. E.*, III, XXVII; THEODOR., *Hær. fab.*, c. I. En plein IIe siècle, S. Justin, *Dial.*. 47, connaît encore des Judaïsants, qui sont *orthodoxes;* c'est tout au moins son sentiment personnel. Or, en comparant ce passage avec le paragraphe qui suit dans le Dialogue, on acquiert la conviction que ces Judaïsants devaient professer la naissance virginale du Christ. Quant à saint Epiphane, *Hær.*, XXX, il envisage l'ébionisme comme un Protée; et, en effet, il n'a pas réussi à le fixer avec précision.

2. *Etudes sur les Evangiles*, p. 80-81. Un peu plus bas (p. 82), le même auteur conclut. « Quoi qu'il en soit, la valeur de cette petite secte, pour l'histoire, nous paraît bien secondaire. Elle n'est qu'un membre sans importance, détaché de la grande communauté judéo-chrétienne. Si sa foi a jamais été la foi primitive, elle est coupable pour ne pas l'avoir complétée et vivifiée par les richesses évangéliques, qui peu à peu venaient à la lumière. Peut-être et plus probablement son erreur n'est-elle qu'une déchéance et un retour vulgaire aux conceptions messianiques du judaïsme pharisien. » Il faut cependant convenir que saint Epiphane, *Hær.*, XXX, 3, semble moins favorable à cette dernière hypothèse.

3. *C. Hær.*, III, X, 7.

reçu des Ebionites ne portait pas les deux premiers chapitres[1]. Nous aurons à rechercher plus loin les origines de cette divergence dans les textes, nous en apprécierons la portée, qu'il suffise de faire observer ici que nulle part il n'est dit que ces judaïsants se soient opposés à la croyance commune au nom d'une tradition primitive. Leur sentiment à ce sujet était une conséquence de l'attitude qu'ils avaient prise vis-à-vis de la messianité et de la divinité de Jésus. Puisqu'il n'était devenu Christ qu'au jour de son baptême, il n'avait été jusque-là qu'un homme ordinaire. Saint Epiphane en fait la remarque expresse : les Ebionites dépendaient sur ce point de leurs opinions erronées, concernant la préexistence du Christ et le rôle qu'il avait joué dans la création du monde[2]. Cérinthe poussait plus loin encore les exigences de son système. L'impureté essentielle de tout ce qui est corps, d'après les Gnostiques, lui interdisait d'admettre en Jésus une union intime entre la nature divine et la nature humaine; il distinguait donc en lui, au point de les séparer, l'homme et le Fils de Dieu. Si celui-ci était né de Dieu, l'autre ne pouvait être qu'un descendant de Joseph et de Marie, parce que, dit saint Irénée, « le contraire lui semblait impossible[3] ».

ALFRED DURAND, S. J.

(*A suivre.*)

1. *Hær.*, xxx, 13-14.
2. *Ibid.*, 16.
3. *C. Hær.*, I, xxvi, 1. « Jesum autem subjecit non ex Virgine natum, *impossibile enim hoc ei visum est;* fuisse autem Joseph et Mariæ filium... »

L'Apologétique philosophique de Mgr d'Hulst

« Pardonnez-moi, Messieurs, disait en 1883 Mgr d'Hulst à l'assemblée solennelle des évêques protecteurs de l'Institut catholique, si je m'arrête un instant sur une question qui semble me toucher de trop près. C'est que, voyez-vous, sur d'autres terrains, je connais notre œuvre par le côté extérieur, administratif; ici je suis appelé à y participer, si je puis dire en ouvrier. »

Il s'agissait de cet enseignement philosophique dont le recteur avait voulu se charger lui-même et où, trois années durant, 1881 à 1884, il devait mettre le meilleur de sa pensée. A quel point il était philosophe par toutes les tendances de son esprit, par tous les goûts de sa nature, on le sait; il nous paraît utile de présenter en un tableau d'ensemble les idées auxquelles il s'était attaché et qu'il défendit avec son vigoureux talent de dialecticien et d'orateur. Rappelons qu'à l'heure où il prenait enfin possession d'une chaire, l'encyclique *Æterni Patris*, promulguée depuis deux ans (août 1879), venait d'imprimer aux écoles catholiques une direction décisive et dont nul ne pouvait impunément s'écarter. Mais, comme nous le verrons, indépendamment de l'influence que put exercer sur lui cet acte de l'autorité suprême, Mgr d'Hulst était arrivé de lui-même à la méthode et aux doctrines que recommandait Léon XIII.

Depuis la première leçon qu'il avait faite au cercle du Luxembourg le 14 novembre 1873 jusqu'à sa conférence au collège de Notre-Dame de la Paix à Namur, le 18 mai 1896, la pensée philosophique de Mgr d'Hulst fut invariablement dirigée dans le même sens et se proposa le même objet.

« Le but est unique, disait-il : défendre contre les aberrations pernicieuses de la pensée contemporaine le principe du spiritualisme.

Le moyen proposé est constant : revenir à la tradition sans exclure le progrès; redemander à Aristote et à saint Thomas la clef perdue de la vraie métaphysique, et ouvrir avec cette clef les trésors de la science moderne[1]. »

Au service de cette pensée d'apostolat philosophique, — le mot est de lui, — il tenta successivement plusieurs entreprises, trop souvent contrariées par l'exigence de devoirs plus impérieux : trois années d'enseignement à l'Institut catholique, trois séries de conférences publiques, soit à l'Institut même, soit à la salle Albert-le-Grand, des articles enfin suscités par ses lectures et donnés soit aux *Annales de philosophie chrétienne,* soit au *Correspondant*, « autant de plaidoyers pour la défense de la même cause[2] ». Alliance de la tradition et du progrès, de la philosophie scolastique et de la science la plus positive : telle est la règle que les penseurs chrétiens doivent observer s'ils veulent que, dans le conflit de leur raison et de leur foi, celle-ci ne soit pas vaincue par celle-là. Et les paroles par lesquelles s'achève la vie philosophique de Mgr d'Hulst, les pressants appels de Namur, le cri de ralliement devant l'ennemi désigné dans le monisme évolutionniste, démontrent éloquemment combien fut droite et inflexible à travers les années et la diversité des labeurs la pensée directrice de toute son œuvre.

Il y a en effet une très grande unité dans ces *Mélanges philosophiques* en dépit du titre et de la multiplicité des sujets tour à tour traités par l'auteur. C'est que partout et toujours l'unité de la vie se retrouve dans l'unité de l'œuvre. Toute la vie de Mgr d'Hulst fut un apostolat intellectuel; la philosophie ne fut pour lui qu'un des moyens dont il voulut se servir pour déterminer dans le monde catholique et savant un courant nouveau d'apologétique. Chez lui le philosophe n'est que le serviteur de l'apologiste, et il ne cherche pas à le dissimuler. Tout au plus consent-il « à justifier... la préoccupation apologétique » à laquelle il a « obéi dans la poursuite de cette croisade en faveur de la scolastique[3] ».

1. *Mélanges philosophiques*, préface, p. VI.
2. *Ibid.*, p. VI-VIII.
3. *Ibid.*, p. VIII.

Après avoir subi dans sa première jeunesse l'influence de Descartes, influence dont on a cru retrouver encore quelques traces jusque dans ses critiques les plus vives de la philosophie cartésienne[1], après s'être arrêté un instant, au séminaire d'Issy, dans l'ontologisme qu'il devait si vigoureusement attaquer après la condamnation de Rosmini[2], Maurice d'Hulst, en partie sous l'action du cardinal de Reisach, s'était tourné tout entier et pour toujours vers l'aristotélisme chrétien. Sa conversion était si complète que, dès 1873, au grand scandale de quelques uns, de Mgr Dupanloup en particulier et de l'abbé Cognat, curé de Notre-Dame-des-Champs, il avait déclaré que cette doctrine méritait seule le nom de philosophie chrétienne[3]. Lorsque Léon XIII avait appelé les catholiques à reprendre la tradition thomiste interrompue, il n'avait donc pas eu à faire la conquête du jeune maître parisien :

« Déjà fortement pénétré de cette vérité par mes études personnelles, dit celui-ci, j'ai été frappé de l'importance que lui donnait une recommandation partie de si haut[4]... Lorque les circonstances nous ont appelé à inaugurer notre enseignement philosophique, presque aussitôt après l'apparition de l'encyclique *Æterni Patris*, au bonheur d'obéir s'est ajoutée pour nous la satisfaction de nous sentir affermi dans une conviction déjà ancienne par cette autorité qui non seulement règle la foi, mais, aux heures difficiles, sait encore rassurer la raison et l'empêcher de douter d'elle-même[5]. »

Conviction « déjà ancienne » d'une part, et, d'autre part, désir très ferme et très explicite du chef de l'Eglise; c'était plus qu'il ne fallait pour assurer Mgr d'Hulst qu'il allait vers la vérité. Il savait qu'il y allait, et il ne croyait pas pour cela renoncer à l'une des conditions indispensables de la recherche, l'indépendance et l'absolue sincérité; nul mieux que lui n'a défini, à ce point de vue, l'attitude du philosophe incroyant et celle du philosophe chrétien[6].

1. Par exemple la définition de l'âme : « J'appellerai âme tout ce qui *pense* en moi », et celle de la matière : « Une réalité *étendue*, résistante et mobile. » (*Mélanges philosophiques*, p. 125 et 129.)
2. *Mélanges philosophiques*, Les propositions de Rosmini, p. 459.
3. Leçon du 14 novembre 1873 insérée dans le *Correspondant* du 10 décembre. Lettres de Mgr Dupanloup et de M. Cognat.
4. *Mélanges philosophiques*, préface, p. x.
5. *Mélanges philosophiques*, L'anthropologie des écoles catholiques, p. 73.
6. Discours de rentrée du 30 janvier 1884 (*Mélanges oratoires*, t. II, p. 274).

« On me dira, lisons-nous dans la préface des *Mélanges philosophiques*, que le rôle d'avocat, ou même celui d'apôtre, ne convient pas à qui prétend philosopher; que, pour persuader dans cet ordre de pensées sereines, il ne faut pas avoir l'air trop convaincu; qu'en commençant l'étude d'une question, il faut être indifférent à la solution future, et qu'ainsi un livre où l'on annonce, dès la préface, l'intention de convertir ses lecteurs à une idée, ne mérite pas d'être ouvert par les vrais philosophes. Cette fin de non-recevoir, je l'avoue, ne m'émeut guère. Ce serait une grande impertinence de s'adresser au public si l'on ne savait pas au juste et d'avance ce qu'on a à lui dire[1]. »

Mais, fort de cette certitude, entraîné d'ailleurs par toutes les forces de son intelligence et de son cœur vers l'apostolat, il en conclut que, dans la chaire du professeur comme dans celle du prédicateur, il devait être non pas faiseur de système, non pas chef d'école, mais avant tout, comme je l'indiquais plus haut, apologiste. Héroïquement si l'on veut, mais par un acte de volonté réfléchie, il effaça derrière son œuvre sa personne; il défricha le champ, laboura, sema le grain et, pour la récolte, il la laissa à ceux qui viendraient après lui. En d'autres termes, il ne s'attribua pas la tâche, — et d'ailleurs comment l'eût-il pu avec ses écrasantes occupations, — de construire lui-même la métaphysique future, celle qui, selon lui, devait résulter du travail commun des philosophes et des savants; il s'attacha seulement à en définir le but, à en préciser la méthode, et par là d'ailleurs il accomplit une belle part de l'œuvre à faire, puisque doctrine et méthode dépendent étroitement l'une de l'autre.

Cette « préoccupation apologétique » qui fait l'unité de l'œuvre, en fait aussi la diversité, et c'est pourquoi, ayant indiqué le but continuellement poursuivi par l'auteur, devons-nous renoncer à dégager de tant de conférences, de discours et d'articles où la même pensée s'affirme sous des formes si différentes, un ensemble qui puisse être présenté comme la synthèse des idées philosophiques de Mgr d'Hulst. Cette synthèse, Mgr d'Hulst ne l'a pas essayée, il n'a rien écrit qui pût servir à la faire, et qui tenterait cette entreprise risquerait de dépasser les limites de

1. *Mélanges philosophiques*, p. XI.

l'interprétation. Cette synthèse, elle sera sans doute un jour, mais elle ira plus loin que ce qu'on peut appelér la philosophie de Mgr d'Hulst. Elle sera l'œuvre qu'il souhaitait et qu'il préparait. Le plus sûr moyen de ne pas trahir l'auteur est de le suivre pas à pas dans l'ordre qu'il a voulu suivre lui-même, ou que les rencontres de la polémique lui ont imposé.

Les idées philosophiques de Mgr d'Hulst, éparses un peu partout dans ses œuvres, sont plus particulièrement et plus volontairement groupées dans les *Mélanges philosophiques*, dans le *Carême* de 1891 : *Les Fondements de la moralité*, dans les deux premières conférences de celui de 1892, sur Dieu, enfin dans la conférence du collège de Notre-Dame de la Paix à Namur : *La philosophie au* XIXe *siècle*. Si l'on veut avoir le résumé de toute son œuvre, c'est dans cette conférence de Namur qu'il faut l'aller chercher, et c'est par elle que nous terminerons cette rapide revue de la philosophie de Mgr d'Hulst.

Ayant surtout fait œuvre d'apologiste, c'est-à-dire de combattant, Mgr d'Hulst devait commencer par jeter un coup d'œil d'ensemble sur le champ de bataille et sur les positions des troupes adverses. Cette reconnaissance est faite dès la conférence d'ouverture de la première année du cours, « *Le rôle de la philosophie* »; elle se continue dans la première des conférences données à la salle Albert-le-Grand, *Idéalisme et matérialisme*, et se complète par la première conférence publique donnée, en 1886, à l'Institut catholique, « *Le progrès en philosophie* ». On le voit, c'est au début de chaque campagne que Mgr d'Hulst dénombre ses ennemis et cherche leurs points faibles.

Cependant tout ce qu'il a pensé et dit sur les systèmes passés et sur les théories contemporaines contre lesquels il s'est élevé, n'est pas exclusivement renfermé dans ces trois discours des *Mélanges*. Les quatre premières conférences du Carême de 1891 contiennent des jugements sur l'histoire de la philosophie, et l'on peut relever dans toutes les conférences de la salle Albert-le-Grand ou de l'Institut catholique des appréciations sur la pensée humaine en quête de la vérité. Quelques parties de l'histoire

la plus contemporaine ont été l'objet d'études particulières : le livre de l'abbé de Broglie sur *le Positivisme et la science expérimentale*, les propositions condamnées de Rosmini, le *Nouveau spiritualisme* de Vacherot, l'*Examen de conscience* de Renan. Au contraire, les conférences sur la constitution de l'être humain, sur le vrai Dieu et sur la valeur scientifique de la philosophie scolastique ont un caractère surtout dogmatique. Réservant pour la fin celles-ci qui nous permettront d'exposer les idées mêmes de Mgr d'Hulst, commençons par l'histoire, ou, si l'on veut, par la polémique.



Nous avons dit tout à l'heure que Mgr d'Hulst considéra le monisme évolutionniste comme le plus puissant et le plus dangereux ennemi que la philosophie chrétienne eût à combattre. Cet ennemi ne fut cependant pas le premier auquel il s'attaqua ; sans doute il le signale dès 1881[1], il le réfute sommairement en 1889 dans la critique de l'*Examen de conscience de M. Renan*, mais ce n'est qu'à partir du Carême de 1891, c'est-à-dire des premières conférences de Notre-Dame, que cette doctrine tient décidément la plus grande place dans ses préoccupations. Mgr d'Hulst mena d'abord une vigoureuse campagne contre le cartésianisme dont il constatait la persistante influence, et par occasion contre l'éclectisme et l'ontologisme.

Le cartésianisme, en effet, avait conquis en très grande partie la philosophie chrétienne au XVIIe siècle avec Malebranche, Bossuet, Fénelon. Presque tous ceux qui, au XVIIIe siècle, défendirent la cause du spiritualisme se trouvèrent être cartésiens, et, dans la lutte commune contre le matérialisme et le sensualisme, la philosophie chrétienne et le nouveau spiritualisme contractèrent une alliance si étroite que leur solidarité apparut presque aussi complète que celle qui avait jadis existé entre l'aristotélisme et les écoles catholiques. Descartes avait renversé la scolastique et donné cependant le moyen de rester à

1. *Annales de philosophie chrétienne*, octobre 1881. Article sur le positivisme et la science expérimentale, p. 21.

la fois chrétien et philosophe. L'éclectisme qui, pendant plus de la moitié du XIXe siècle, fit le fond de l'enseignement universitaire, pénétra aussi, plus ou moins modifié, dans celui des séminaires; comme il était cartésien dans son fond le plus solide, ce n'était pas lui qui devait faire oublier le père de la philosophie moderne. Beaucoup, même dans le clergé, relevaient de Descartes et ne croyaient pas par là desservir la cause du spiritualisme chrétien. Ce fut donc contre une partie des troupes qu'il voulait entraîner au combat que Mgr d'Hulst commença par lutter; et cela n'alla pas sans de douloureux déchirements[1]. Avec ses adversaires, il admettait au surplus que l'entreprise de Descartes avait été pour une part justifiée :

« Voilà donc, disait-il dans sa conférence de 1880 sur *le rôle de la philosophie*, le fort et le faible de la philosophie chrétienne au moyen âge. En tant qu'elle est une psychologie et une métaphysique transcendantale, elle s'appuie sur des principes certains, emploie une méthode sûre et aboutit à une construction scientifique que Descartes a voulu abattre pour la refaire, sans que son entreprise paraisse aujourd'hui beaucoup plus louable que celle d'un de ces vandales policés du XVIIIe siècle qui eussent volontiers démoli Notre-Dame de Paris pour rebâtir Saint-Sulpice. En tant qu'elle est une cosmologie et une métaphysique de la nature, elle tire un parti merveilleux des principes d'Aristote et en fait aux connaissances positives, telles qu'on les possédait de son temps, une application qui mérite notre plus sérieux, notre plus respectueux examen. Toutefois, comme ces connaissances sont à l'état d'enfance, comme la vraie méthode d'investigation dans cet ordre est ignorée ou délaissée, l'*a-priori* a trop de part dans la construction des systèmes, et la raison ingénieuse se dispense de soumettre ses hypothèses au contrôle de la réalité expérimentale. Ce défaut s'aggrave avec le temps. Les grands génies qui avaient illustré l'école font place à des métaphysiciens subtils sans profondeur. L'autorité des maîtres, est obéie sans être comprise, et leurs principes invoqués dans un esprit bien différent de celui qui les avait dictés. Aristote et saint Thomas avaient devancé leur époque ; les scolastiques du XVe siècle retardent la leur, et la vraie servilité apparaît.

« De là le discrédit de la scolastique. *C'est l'excuse de Descartes pour l'avoir dédaignée en masse ; mais cette excuse qui atténue sa faute, ne l'efface pas entièrement ;* car c'est la devise du génie de regarder

1. « En France, le clergé lui-même, il n'y a pas bien longtemps, partageait cette ignorance, et, tenant sous clef saint Thomas d'Aquin, se rendait tributaire en philosophie de Reid, de Cousin ou de Royer-Collard. » D'HULST, Article sur le positivisme et la science expérimentale (*Annales de philosophie chrétienne*, octobre 1881).



plus loin que le vulgaire, de démêler le bien sous l'abus qui le recouvre, et de ne jamais déshériter l'esprit humain des vérités acquises sous prétexte que le trésor héréditaire n'est pas pur de tout alliage. Leibniz, à cet égard, a été plus juste et mieux inspiré ; il a connu la vraie scolastique, il lui a rendu hommage, il lui a fait de larges emprunts[1]. »

Mgr d'Hulst ne méconnaissait pas non plus, — du moins au début de son enseignement, — la grandeur de l'œuvre accomplie par Descartes et la conception vraie qu'il avait gardée de la philosophie, n'aliénant pas la moindre parcelle de son domaine, le moi et l'absolu :

« Descartes parle du moi dans le célèbre enthymème devant lequel s'arrête son doute universel : *je pense, donc je suis ;* et de là, directement, il s'élève à Dieu, remarquant, dit-il, que, par le fait même de son doute, le moi est imparfait, et que l'idée du plus parfait doit lui venir d'un être qui possède cette perfection souveraine. C'est seulement après avoir établi à sa manière ces deux bases de la connaissance, l'homme et Dieu, qu'il étend ses investigations sur les autres objets et s'essaye à former un système de science universelle. » Là est pour Descartes le but principal à poursuivre ; « l'âge cartésien occupe le centre du mouvement scientifique qui a suivi la renaissance des lettres ». Quant à Descartes, auquel il faut toujours revenir pour caractériser le mouvement de cette époque, il ne se contente pas de conduire parallèlement les deux ordres de travaux : il semble les confondre. A l'en croire, le philosophe doit tout savoir ; et la fameuse méthode qui porte son nom est destinée à le conduire par une voie sûre à cette connaissance universelle. Du moi, le penseur s'élève à Dieu ; de Dieu, il redescend vers l'univers, unissant le procédé expérimental aux idées *a priori* d'ordre et d'harmonie qu'il a rapportées de son commerce avec le souverain Etre. Aussi ne faut-il pas s'étonner de rencontrer, même dans cet abrégé qui s'appelle le *Discours de la méthode*, des développements assez longs sur les questions de physique, d'anatomie, de physiologie et d'histoire naturelle que Descartes avait étudiées par lui-même. Mais c'est surtout dans son grand ouvrage intitulé *Les principes de laphilosophie* qu'apparaît clairement son dessein de reconstruire toute la science. Il nous en avertit lui-même dans sa préface, où l'extrême modestie du langage s'allie à l'étonnante confiance de l'homme en son propre génie..... Ce que la préface annonce, le livre le réalise..... Arrivé au terme de cette longue carrière, Descartes peut se dire qu'il a tenu parole ; il a mené de front l'œuvre du métaphysicien et celle du savant. La postérité

1. *Mélanges philosophiques*, Le rôle de la philosophie, p. 25. Cf. *Annales de philosophie chrétienne*, 1881, article cité : « Descartes, mécontent à juste titre de l'état où une scolastique abusive et dégénérée avait réduit la philosophie... », p. 16.



rendra justice à ce grand effort, mais elle trouvera que la science n'a pas toujours eu à se louer de l'ingénieux voisinage de la métaphysique[1] ».

De telles restrictions, certes, étaient suffisantes et le professeur ne paraissait pas dépasser la mesure de liberté permise en marquant, comme il l'avait fait, la raison d'être et l'importance du mouvement cartésien, ainsi que la puissance du génie qui l'avait lancé. Tel ne fut pas pourtant l'avis de tout le monde.

La réaction en faveur de l'aristotélisme chrétien était dans toute l'intransigeance des débuts ; on savait que Léon XIII ne plaisantait pas en pareille matière. C'en fut assez pour que le recteur de Paris trouvât des dénonciateurs dans une autre Université catholique, et même pour qu'on lui attribuât cette parole : « Le Cartésianisme « est la seule vraie philosophie. » Il se montra d'abord médiocrement inquiet; mais, averti par le cardinal de Bonnechose que le texte de la leçon, dont nous venons de citer quelques passages, remis entre les mains du cardinal Pecci et du Saint-Père en personne, leur avait paru mériter les critiques formulées, et qu'il y avait lieu pour lui de se défendre au plus tôt sans même attendre (on était à la fin de mars) le voyage qu'il devait faire à Rome aux vacances de Pâques, Mgr d'Hulst s'empressa d'adresser au cardinal Zigliara une justification fortement motivée. Après avoir retracé, comme nous l'avons fait ci-dessus, l'histoire de sa formation et de sa conversion philosophiques, il représentait que la leçon incriminée n'était pas destinée aux élèves de l'Ecole supérieure de théologie, mais aux étudiants laïques de la Faculté de droit et aux hommes du monde. De là une triple nécessité, celle d'enseigner en français; celle de choisir un sujet qui répondît aux besoins actuels des esprits; celle enfin de parler un langage qui ne fût pas trop technique et qui pût être compris d'auditeurs étrangers aux termes de l'Ecole.

Entrant ensuite dans le fond des choses, le professeur démontrait, pièces en mains, que tout son cours avait été

1. *Mélanges philosophiques*, p. 26-31.

conforme à la doctrine de saint Thomas, que, parlant de Descartes, il lui avait reproché « d'être dans le faux, là où il innove et de reproduire les anciens sans l'avouer, là où il a raison ». Puis, discutant le texte de sa première leçon, la seule qui eût été imprimée, il rappelait qu'elle n'était qu'une revue historique des systèmes, destinée à démontrer que, malgré leurs divergences, toutes les écoles avaient reconnu, contre un préjugé aujourd'hui répandu, que la philosophie a un domaine propre.

« Il n'entrait donc pas du tout dans mon sujet de me prononcer ce jour-là pour ou contre un système; et si je devais être amené à laisser voir mes préférences, ce ne pouvait être qu'en passant et par manière d'allusion : ce que j'ai fait. »

Mgr d'Hulst reprenait enfin chacune des phrases qui pouvaient paraître susceptibles d'une interprétation « antithomiste ou favorable au cartésianisme » et l'expliquait comme elle devait l'être. Si par exemple il avait parlé des vastes systèmes de Descartes et de Leibniz *qui sont l'honneur de l'esprit humain*, il n'avait point entendu « approuver les systèmes philosophiques contenus dans ces synthèses, mais seulement rendre hommage au grand effort d'esprit par lequel ces grands hommes ont fait entrer dans un même ensemble leurs conceptions métaphysiques et leurs hautes connaissances scientifiques ». En qualifiant de *sublimes* certains passages des *Entretiens* de Malebranche, il n'avait point adhéré au système de la Vision en Dieu, mais « dit uniquement que Malebranche parle de la Divinité d'une façon très haute et qui élève l'âme ». Si, au sujet de saint Thomas, il avait, en passant, prononcé cette parole : « Vous pouvez en lui, suivant vos opinions, saluer un maître ou combattre un adversaire », il n'avait voulu parler que des points où les opinions philosophiques de saint Thomas sont libres et discutables; et, même sur ces points, il ne se rangeait pas, lui, parmi les adversaires possibles du grand docteur, ses « convictions personnelles l'ayant rangé depuis longtemps parmi ses disciples ». Dire que « les grands penseurs du XVIIe siècle maintiennent la philosophie dans son domaine propre, ce n'est pas dire qu'ils en formulent tous les vrais principes, mais seulement qu'ils ne renoncent pas,

comme les positivistes modernes, à traiter la vérité métaphysique comme un objet de science; et dire que « selon Descartes, l'âme et Dieu sont les objets les plus faciles à connaître », c'est exprimer l'avis de Descartes et ce n'est pas forcément le partager, loin de là. Déclarer enfin « qu'il faut toujours en revenir à Descartes pour caractériser le mouvement de cette époque », c'est constater l'influence immense qu'il a exercée de son vivant et après sa mort; ce n'est pas nier que « cette influence ait été plus nuisible qu'utile et ne nous ait fait un mal dont nous souffrons encore ». Avec le même soin, Mgr d'Hulst relevait tous les passages qui prouvaient son attachement au thomisme.

Au surplus, il se proclamait « prêt à faire toutes les corrections et rétractations qui lui seraient demandées ». Il demandait seulement qu'on voulût bien l'entendre et considérer que « les fonctions dont il avait été récemment investi l'obligeaient de défendre en sa personne les intérêts et la réputation de l'institut catholique de Paris ».

L'Institut catholique de Paris! C'était bien là précisément ce qui préoccupait Léon XIII. Persuadé comme il l'était que le relèvement de l'enseignement théologique et par contre-coup de tout l'enseignement chrétien dépendait de la restauration de la philosophie scolastique, il ne pouvait admettre un seul instant qu'une école de l'importance de celle de Paris n'entrât pas franchement et complètement dans le mouvement dont il avait pris l'initiative. De la chaire de Mgr d'Hulst, comme de celle de tout professeur de l'Université catholique, et plus encore à cause de l'éclat du titulaire, il voulait faire un centre d'active propagande. Les atténuations de langage, les concessions polies aux adversaires, n'étaient pas pour lui sourire. C'est pourquoi il fit à Mgr d'Hulst lorsque, en avril 1881, celui-ci alla lui porter ses explications verbales, un accueil plutôt sévère. Avec une extrême vivacité, il le somma d'abjurer tout reste de cartésianisme, et joignant le geste à la parole, frappant du poing sur la table, il lui déclara qu'il voulait être obéi à la lettre[1].

1. Ce trait m'a été raconté plusieurs fois par Mgr d'Hulst; il a déjà été livré au public par M. René Doumic, *Ecrivains d'aujourd'hui*, p. 285.

Mgr d'Hulst se le tint pour dit et ne ménagea plus Descartes, fut-ce en paroles; il se fit même, du moins à notre avis, un tableau trop idéal de l'unanimité des penseurs chrétiens et du progrès régulier de la philosophie chrétienne jusqu'à l'intervention du redoutable novateur. Mais il serait souverainement injuste de croire et de dire qu'il adopta *par ordre* une doctrine philosophique à laquelle son intelligence n'adhérait pas; nous avons déjà donné trop de fois la preuve du contraire pour qu'il soit nécessaire d'y revenir.

Donc le long effort de la pensée travaillant sur les données rationnelles accumulées par les anciens et sur l'apport dogmatique du christianisme avait fini par constituer la véritable philosophie, le spiritualisme chrétien; cette philosophie régnait en maîtresse; la vérité sur la nature humaine était chose acquise ;on avait beaucoup à apprendre encore, on n'avait plus à chercher sa voie[1]. En tant que synthèse des sciences, la philosophie avait suivi naturellement le mouvement des connaissances positives, sans jamais reculer; en tant que science de la pensée considérée dans son objet, dans son sujet, dans ses lois, elle avait monté de Thalès à Platon et à Aristote, pour redescendre avec Epicure, et s'éteindre presque dans la barbarie jusqu'à la résurrection de l'aristotélisme; alors « cette grande métaphysique du lycée avait pris, dans la main puissante des docteurs chrétiens, surtout sous l'étreinte de Thomas d'Aquin, une consistance, une cohésion admirables et une adaptation définitive aux exigences du spiritualisme; jusqu'à Descartes, la philosophie apparaît comme une science sûre d'elle-même et en paisible possession de son domaine[2].

Le tort impardonnable de Descartes, c'est d'avoir totalement rompu avec la tradition, c'est d'avoir rejeté l'acquis de la philosophie et d'avoir cru qu'au lieu d'un progrès il fallait un recommencement[3]. Par là, il a compromis jusqu'à

1. *Mélanges philosophiques*, Idéalisme et matérialisme, p. 104.
2. *Le Progrès en philosophie*, p. 309-310.
3. L'abbé de Broglie dans son livre sur *le Positivisme et la Science expérimentale* (t. I, p. 70), cité par Mgr d'Hulst, *Annales de philosophie chrétienne*, 1881, exprime cette même idée : « La première condition pour construire la partie supérieure de l'édifice, c'est de ne pas détruire la partie inférieure qui

l'existence du domaine philosophique, de la philosophie.

« L'âge de Descartes ressemble à une de ces lignes de faîte qui, dans les chaînes de montagnes, marquent le partage des eaux. Au lieu de se borner à réformer les abus de la scolastique en décadence, il entreprend de refondre la métaphysique tout entière ; la psychologie et la logique elle-même. En métaphysique, il réduit tout à deux essences, étendue et pensée; il vide la substance en lui enlevant l'étoffe complexe dont elle était tissue, et par là il fraye la voie à l'idéalisme. En psychologie, il confond l'acte avec la puissance, et la pensée avec le pensant; erreur dont saura profiter habilement le matérialisme scientifique de notre âge. En logique, il veut tout ramener à un seul principe d'évidence; ce qui est le plus sûr moyen de les ébranler tous à la fois. Il ne voit pas, il ne veut pas ces conséquences ; mais elles naissent l'une après l'autre de ses définitions et de ses négations. La marche rétrograde de la philosophie s'accélère à partir de la fin du XVIIIe siècle. En France, l'éclectisme de M. Cousin lui fait subir un temps d'arrêt de quarante ans, durant lequel l'œuvre destructrice ne chôme pas plus en Allemagne qu'en Angleterre. Au delà du Rhin, une débauche d'idéalisme prépare une formidable réaction de matérialisme. Au delà de la Manche, le culte utilitaire des faits donne l'essor au positivisme. Ces deux tendances se réunissent chez nous, et leurs flots convergents creusent le lit de la philosophie nouvelle qui emporte tout sur son passage : métaphysique, psychologie, logique et morale, réléguant les substances et les causes hors du connaissable, classant l'âme parmi les entités verbales, et ramenant la logique et la morale à des phénomènes d'habitude et d'hérédité, si bien que, si l'on mettait aujourd'hui au concours cette question : La philosophie existe-t-elle ? bon nombre de philosophes répondraient négativement[1]. »

Ainsi, par son initiative malheureuse, Descartes a rouvert la voie à toutes les erreurs « dont seize siècles de christianisme nous avaient délivrés[2] ».

« L'idéalisme ouvre la marche. Il est en germe dans la psychologie cartésienne. » — « Qu'est-ce que l'âme pour Descartes ? C'est la pensée. Qu'est-ce que la matière ? C'est l'étendue. Entre une pensée qui n'est que pensée, une étendue qui n'est qu'étendue, aucune communication n'est possible; non pas même celle du connaissant à l'objet connu. La pensée se connaît elle-même, mais elle

doit porter le tout. Que de temps, que d'efforts, que de génie ont été perdus dans les démolitions et les reconstructions de la métaphysique !... Supposons que des hommes tels que Descartes, Leibniz, Kant et tant d'autres aient tous travaillé à une même œuvre, avançant lentement et d'un pas sûr, au lieu de détruire chacun ce qu'ont fait ses devanciers, qui pourrait mesurer les progrès qu'auraient faits la psychologie et la science philosophique en général ? »

1. *Mélanges philosophiques.* Le progrès en philosophie, p. 310.

2. *Ibid.* Idéalisme et matérialisme, p. 106.

n'atteint le corps qu'à travers Dieu. Otez la véracité divine, la perception des sens ne m'apporte que l'idée des corps, et je devrai douter de leur réalité. C'est seulement quand du moi pensant je serai remonté jusqu'à Dieu, qu'après avoir prouvé son existence, j'aurai établi ses attributs; c'est alors que constatant en moi l'invincible penchant à donner créance à mes sens, je reconnaîtrai dans cette loi de ma nature un témoignage du Créateur, et je pourrai dire enfin en philosophe : Je crois à mon corps. Malebranche va plus loin encore... Descartes et Malebranche ont ébranlé le crédit du témoignage des sens. Ils l'ont remplacé par un raisonnement. Mais ce raisonnement est mauvais, Berkeley vient et le renverse. Il ne reste plus rien pour appuyer la vérité de nos perceptions [1]. »

« Que Descartes ait eu horreur des doctrines matérialistes, cela n'est pas contestable, et pourtant c'est à son occasion et par sa faute qu'elles ont repris leur essor [2]. »

Il a compromis la cause du spiritualisme, par la conception fausse qu'il s'est faite de la nature humaine.

« Pour Descartes, l'âme n'est que pensée; le corps n'est que matière.

La vie du corps n'est que mécanisme, la vie de l'âme n'est qu'intelligence.

Le mécanisme corporel est régi directement par Dieu.

L'âme communique avec le corps par des esprits animaux dont la réalité n'a été constatée par aucune expérience. Si encore c'étaient d'utiles hypothèses, rendant bien compte de la difficulté. Mais non; car enfin Descartes n'admet pas que l'esprit puisse mouvoir la matière, ni la matière affecter l'esprit. Or ces esprits animaux sont esprit ou matière; la conception cartésienne n'admet pas de milieu. Dans l'un et l'autre cas, leur rôle d'agents intermédiaires est un rôle impossible, et il ne reste que le Créateur pour servir de *medium* entre l'âme et le corps. On va directement et logiquement de l'anthropologie de Descartes à l'occasionalisme de Malebranche.

Comment alors la pensée, acte purement spirituel, peut-elle être placée par Dieu sous la dépendance de phénomènes corporels qui sont sans proportion, sans communication possible avec l'esprit? Ne sentez-vous pas que nous sommes ici en plein dans l'artificiel, dans le convenu?... Un tel spiritualisme met à une rude épreuve la foi de l'homme en sa spiritualité.

Supposez maintenant un savant qui a étudié l'homme par le dehors, qui connaît le jeu des organes et le parallélisme des fonctions corporelles et spirituelles... Son scalpel ne lui a jamais montré l'esprit, mais il est assez éclairé pour reconnaître et assez sincère pour avouer que cela ne prouve rien. Comment faire pour résoudre ce doute. Y a-t-il dans l'homme autre chose que la matière?

1. *Mélanges philosophiques*, Idéalisme et matérialisme, p. 105-107.
2. *Ibid.*, p. 110.

Il s'adressera aux philosophes de profession, et parmi eux il choisira naturellement les spiritualistes, ceux qui tiennent école de psychologie, ceux qui gardent depuis deux cents ans le sceptre incontesté de la doctrine de l'âme, tranchons le mot : aux Cartésiens ! Et que lui dira-t-on ? Ce que je viens de vous exposer.

Mais notre homme n'a pas plus tôt entendu les premiers mots qu'il prend la porte et s'enfuit. Comment ! dit-il, c'est là ce fameux spiritualisme ? Pour croire à l'âme, il faut admettre toutes ces énormités ? Il faut faire de l'esprit un étranger habitant un hôtel garni, et servi, *en apparence*, par des domestiques qui, en réalité, ne font rien pour lui et ne reçoivent rien de lui ; car c'est le propriétaire de la maison (Dieu) qui fait tout sous leur nom, prenant sur les lèvres du locataire l'expression de ses désirs et devenant lui-même pour exécuter ses ordres, les bras et les jambes des valets ? Quel conte des *mille et une nuits* est-ce donc cela ? C'est bon, je suis fixé sur le spiritualisme. J'aime mieux croire que c'est le cerveau qui pense, quoique je ne sache pas trop comment et je retourne à l'amphithéâtre...

Cette identification déplorable qui s'est faite entre le cartésianisme et le spiritualisme, a plus fait pour le succès du matérialisme que tous les travaux de Cabanis ou de Broussais, de Büchner ou de Moleschott !

Mais que mettre à la place ? direz-vous. Tout simplement ce que Descartes a fait oublier : La philosophie traditionnelle des écoles catholiques ; ce que je ne crains pas d'appeler l'anthropologie chrétienne [1]. »

Descartes « a ruiné dans l'esprit de ses contemporains et de tous ceux qui l'ont suivi le règne philosophique d'Aristote », mais sa propre philosophie n'a duré que dans sa partie négative.

« Impuissant à retenir la pensée humaine dans le monde nouveau qu'il avait façonné, il réussit à la tenir désormais en dehors du monde ancien. Depuis Descartes, on a vu fleurir autant et plus que par le passé la variété des systèmes philosophiques ; *on a vu le spiritualisme cartésien provoquer à la fois et les imitations qui l'exagèrent et les réactions qui le ruinent* [2]. »

A. Baudrillart.

(*A suivre.*)

1. *Mélanges philosophiques*, La spiritualité de l'âme (p. 147-149) ; Le nouveau spiritualisme de M. Vacherot (*ibid.*, p. 445 et 449).
2. *Mélanges philosophiques*, Le progrès en philosophie, p. 301-302.

Questions et réponses

Première leçon d'Apologétique

Préliminaires

1. Définition. — Le mot Apologétique vient d'un terme grec qui signifie justification. Quoiqu'on fasse des apologies pour des objets profanes, par exemple pour justifier un fait incriminé, une personne injustement accusée, une doctrine quelconque faussement interprétée, le mot d'Apologétique est néanmoins réservé par l'usage pour désigner les apologies ou les plaidoyers en faveur de la religion.

L'Apologétique comprend donc cette partie de la science religieuse ou théologique qui prend à tâche de défendre la religion contre les attaques dont elle est l'objet. Les plaidoiries qu'elle produit s'appellent apologies, et les avocats qui les composent sont les apologistes.

L'Apologétique chrétienne date des premiers siècles de l'Eglise. Le procès du christianisme, en effet, a toujours été pendant devant le cœur humain comme devant l'opinion. Cent fois gagné, il a été cent fois repris devant ce double tribunal. C'est que les passions humaines, jamais éteintes, sont toujours en quête de nouveaux prétextes pour échapper aux conséquences morales de la foi; et, de même, les intérêts politiques devant lesquels la foi pose le barrage du *non licet* ne désarment jamais.

Aussi, ne faut-il pas être surpris que l'œuvre de saint Justin et de Tertullien n'ait jamais été achevée et qu'elle doive se poursuivre devant nos contemporains.

2. But de l'Apologétique. — En plaidant la cause de la foi, l'Apologétique poursuit un double but : elle la justifie dans ses principes, elle la venge des attaques.

Quant elle justifie la foi dans ses principes, tantôt elle a pour but de confirmer le croyant, tantôt elle se propose de gagner l'assentiment d'un incrédule.

La plupart des croyants sont doucement entrés dans la foi par leur éducation ; ils la possèdent sans en avoir fait personnellement la conquête. Mais il vient un moment, dans l'âge adulte, où, prenant conscience de leur état religieux, ils se demandent si cette adhésion de leur esprit est légitime; et il faut alors que la foi leur présente ses titres et leur démontre ses droits sur leur intelligence et sur leur cœur. Sans mettre en doute les dogmes qu'ils croient, ils parcourent les étapes successives que la raison doit accomplir pour aller, des vérités primordiales qui s'imposent comme des axiomes, à cette conclusion que l'acte de foi chrétienne est raisonnable et obligatoire.

Ce travail, entrepris par le croyant pour rassurer sa foi contre le doute, s'impose à tout incrédule et à tout hésitant qui veut en faire la conquête. Le premier pas à faire est de se convaincre que l'indifférence n'est point de mise dans une matière si grave ; car les intérêts en jeu dans la question religieuse sont trop élevés pour qu'un homme sérieux ne cherche pas à savoir ce que vaut la foi. Une fois déterminé à l'étude, il va pas à pas, des vérités qu'il admet, à la certitude que la foi demande de lui une démarche qu'approuve et qu'impose même la raison. La fidèle compagne qui, le flambeau du raisonnement à la main, conduit l'homme jusqu'au seuil de la foi, est l'Apologétique.

Ainsi entendue, l'Apologétique comprend l'exposé des motifs de crédibilité ; elle répond à ce qu'on nomme la Théologie fondamentale ou Traité de la vraie Religion.

Mais, chemin faisant, et même après son arrivée au terme, l'homme en quête de la foi est en butte à mille attaques ; chaque position doit être défendue contre des ennemis qui la lui disputent. S'il admet l'existence de Dieu, on lui en consteste le droit ; s'il accepte la spiritualité de l'âme, on lui objecte que tout se réduit au mouvement dans la matière ; s'il croit à la mission divine de l'Eglise, on lui jette à la face les fautes des hommes qui la conduisent, etc... Obligé de repousser tant de traits qui l'assaillent, il élève l'édifice de sa foi dans les conditions où l'Ecriture nous raconte qu'Esdras construisait le temple de Jérusalem : d'une main il tient la truelle pour bâtir, et de l'autre il tient le glaive pour se défendre. Ce rôle plus belliqueux de la défense religieuse est le second but de l'Apologétique

3. Objet de l'apologétique. — Soit qu'elle expose, soit qu'elle venge contre les adversaires les fondements de la foi, l'Apologétique a pour objet la démonstration de la vérité catholique. Tout son effort tend à cette conclusion : « C'est dans l'Eglise catholique que l'homme doit déployer sa vie ici-bas, pour assurer son salut éternel. »

Cette démonstration ne se fait qu'à travers de nombreuses étapes, dont voici les trois principales :

La première conduit l'homme, par l'étude de Dieu et de l'âme, à cette conviction qu'il n'a pas le droit de refuser à Dieu le culte religieux, et qu'il a un impérieux besoin de puiser en Dieu, par la religion, la force de bien vivre pour faire son salut ;

La seconde le mène à cette autre conviction que le christianisme, fondé par Jésus-Christ, est la religion qu'il doit embrasser, tant parce que le christianisme est la seule religion qui soit digne de Dieu et réponde aux besoins de l'homme, que parce que son histoire présente des marques non douteuses qu'il est une institution divine ;

La troisième, enfin, l'introduit dans l'Eglise catholique romaine, de préférence à toutes les autres confessions chrétiennes, parce que, seule, cette Eglise possède les notes qui doivent caractériser la vraie Eglise fondée par Jésus-Christ.

Démontrer à un homme qu'il doit aller à Dieu, par Jésus-Christ, dans l'Eglise catholique romaine, c'est tout l'objet de l'Apologétique.

Ajoutons que, lui avoir donné ces convictions, ce n'est pas encore lui avoir donné la foi : c'est seulement lui avoir prouvé qu'il peut et qu'il doit faire l'acte de foi. Qu'alors, sous l'impulsion de la grâce de Dieu, la volonté commande à l'esprit humainement rassuré d'adhérer aux dogmes que lui enseigne l'Église, cette adhésion ferme et soumise sera l'acte de foi.

Comme on le voit, l'Apologétique ne conduit l'homme qu'au seuil de la foi ; c'est par la grâce de Dieu et la bonne volonté que l'homme y entre et y avance.

4. Difficultés de l'apologétique. — L'apologétique est une arme puissante, mais dont le maniement est malaisé. Parmi ceux qui en usent, les uns ont les mains si faibles qu'ils ne peuvent porter des coups efficaces ; d'autres y touchent imprudemment et s'y blessent ; bien rares sont ceux qui s'en servent habilement et victorieusement. Aussi ne faut-il pas s'étonner que l'Apologétique, d'un usage pourtant si répandu, n'opère pas toutes les conversions qu'ambitionne le zèle des apologistes.

Les difficultés de l'Apologétique naissent à la fois de l'objet à défendre, des préjugés de ceux qui le rejettent et des infirmités des apologistes eux-mêmes.

L'objet à défendre est ineffable ; il dépasse la portée de l'esprit humain et déborde la contenance du langage créé. Dès qu'on l'exprime, on le réduit à des proportions humaines, d'une certaine façon on le déforme. Or, c'est à cette déformation, fruit de l'infirmité de la raison, que se heurtera souvent l'incrédule. Il ne réfléchit pas, par exemple, que ce qui le choque en Dieu provient, non pas de Dieu même, mais de la façon mesquine dont nous en parlons. De plus, l'objet que présente l'Apologétique à la foi n'est plus celui que nous observons et que nous expérimentons ; il est dans le mystère ; pour aller à lui, il faut faire le bond de la foi. Devant ce bond de la croyance, beaucoup reculent, malgré les assurances qu'on leur donne que ce n'est pas un saut dans le vide.

Par ailleurs, telle est, dans certains hommes, la puissance des préjugés, qu'ils obsèdent l'intelligence et n'y laissent aucune place pour des arguments contraires. Sous l'empire de ces préjugés, on écarte souvent la pensée même d'un examen contradictoire. Mais, y mît-on de la bonne volonté, qu'il faudrait un temps très long pour substituer des convictions nouvelles à des préjugés anciens. C'est pourquoi le travail de l'Apologétique sur les âmes est toujours lent ; l'idée qu'on sème aujourd'hui ne lèvera que plus tard. Il faut, dans la pratique, une patience que ne soupçonne pas toujours l'apologiste en chambre. Ajoutons que souvent l'apologiste ne comprend pas l'état d'esprit du sujet sur lequel il opère. Les arguments, au fond toujours les mêmes, ne portent cependant que s'ils sont ajustés à la personne qu'on veut gagner. Il importe donc d'étudier le sujet à

éclairer, de connaître sa « mentalité », pour y adapter les raisonnements de l'Apologétique.

Justement, l'apologiste peut manquer de ce doigté nécessaire, et alors il échoue malgré son zèle et la bonne volonté de son disciple. Il se peut, par exemple, qu'un apologiste, même instruit, ne se soit pas tenu au courant des progrès intellectuels de l'époque, qu'il ignore certains faits, qu'il méconnaisse certaines conclusions indéniables de la science, qu'il adopte des positions pourtant reconnues comme intenables; dès lors, il est condamné, en face d'un homme éclairé sur les choses du temps, à un échec certain, parce que cet homme ne renoncera pas aux certitudes humaines qu'il possède pour accepter des positions qu'il croit fausses. De là, pour l'apologiste, la nécessité de se tenir au courant de la marche des questions religieuses. Il se peut, aussi, qu'un apologiste doué de tout le savoir nécessaire méconnaisse en pratique les lois de la psychologie humaine: qu'il n'ait pas assez étudié son disciple, qu'il ne réponde pas à ses difficultés personnelles, qu'il le froisse par de la précipitation... Pour être d'ordre moral, cette difficulté n'en est pas moins une cause très fréquente de l'échec.

5. Les variations de l'apologétique. — A ces difficultés s'ajoute celle des variations que subit sans cesse l'Apologétique. On peut dire que chaque génération a son Apologétique. Or il est évident qu'à chaque époque il faut présenter le mode d'Apologétique qui a prise sur elle.

Entendons bien que ce n'est point la doctrine qui varie, mais seulement la manière de la faire accepter et de la défendre. La doctrine révélée, bien qu'elle reçoive du travail de la théologie des développements qui la mettent toujours en une plus vive lumière, reste toujours identique à elle-même, comme le soleil qui ne nous envoie à midi des rayons plus lumineux et plus chauds que parce qu'il les émet vers nous sous un angle plus favorable.

Mais c'est un fait que la manière de gagner les hommes à la religion et de la défendre subit des variations. C'est pourquoi nous ferions une œuvre de défense religieuse bien insuffisante, si nous ne faisions lire à nos contemporains que les apologies de saint Justin, de Tertullien, d'Origène et de saint Augustin. Les apologies même qui ne datent que d'un siècle, comme celles de La Luzerne, Frayssinous, Bonald et autres, ne suffisent plus. Non pas que dans ces œuvres du passé il n'y ait des choses admirables à emprunter; mais comme le corps de l'homme ne digère que le pain d'aujourd'hui ou d'hier, ainsi l'esprit n'accepte que l'Apologétique adaptée au temps.

Ces variations ont pour cause le changement des difficultés ou le point de vue sous lequel on les envisage. Quoiqu'on défende la même patrie, ce ne sont pas toujours les mêmes envahisseurs qu'on repousse, et les armes dont on se sert peuvent être de jour en jour plus perfectionnées.

Qu'on ne s'étonne donc point que le travail apologétique se re-

nouvelle constamment. Sur les murs de la cité sainte qu'il défend, l'apologiste n'a jamais le droit de s'endormir ni de laisser vieillir ses armes.

A consulter : *Dictionnaire de théologie catholique* (Paris, Letouzey), article *Apologétique*, signé MAISONNEUVE, fournissant de très amples renseignements pour une ou plusieurs leçons préliminaires. — DUILHÉ DE SAINT-PROJET, revu par SANDERENS, *Apologie scientifique de la foi chrétienne,* introduction (Paris, Poussielgue). — CLOUD, *L'apologétique chrétienne* (Paris, Letouzey) : le livre entier traite des préliminaires.

J. GUIBERT.

Le Croyant garde-t-il la liberté de penser ?

« S'il faut philosopher, il faut philosopher. »
PASCAL.

De savoir si le croyant garde la liberté de penser, en d'autres termes, si la pensée croyante, soumise à des dogmes qui lui sont imposés par voie d'autorité, jouit encore de l'indépendance nécessaire à la recherche philosophique, c'est une question qui ne se pose même pas pour le croyant lui-même, lequel n'éprouve aucune gêne ni aucun embarras pour philosopher, s'il lui plait de philosopher. Mais elle se pose, ou, pour mieux dire, elle s'oppose comme une question préalable de par les non-croyants qui refusent de reconnaître une pensée libre en dehors de la libre pensée.

On ne saurait trop combattre ce préjugé qui donne un faux air de philosophie à tant d'incrédulités superficielles. Le débat ne fût-il que spéculatif, il aurait encore un intérêt, puisqu'il soulève un problème d'une haute portée, à savoir s'il existe vraiment pour l'esprit une liberté de penser, et si même, dans l'hypothèse de la liberté l'esprit n'a pas des devoirs envers la vérité, et encore si l'attitude du croyant est moins digne et moins raisonnable que celle du savant, et, finalement, si derrière cette opposition soi-disant irréductible entre la pensée libre et la pensée croyante, on ne sous-entend pas plus ou moins explicitement la contradiction qui existerait entre les vérités de l'ordre scientifique et les vérités de l'ordre surnaturel, de sorte que les premières étant admises comme certaines, il ne resterait plus aux secondes qu'à disparaître de l'esprit humain.

Mais il y a plus : le débat peut descendre des hauteurs sereines de la spéculation pour se mêler aux luttes de la politique. La politique, à la bien prendre, n'est au fond qu'une

philosophie appliquée. Une loi n'est souvent qu'une théorie mise en action. Et supposé que les philosophes de la libre pensée deviennent les maîtres de l'Etat, — et l'on sait que la chose est possible, — s'ils dénient la liberté de penser à ceux qui professent une religion, c'est donc qu'ils les regarderont comme des citoyens « diminués », ayant par le fait seul de leur adhésion à une croyance, renoncé à l'exercice des droits qui postulent la liberté de penser. Or, parmi ces droits, le droit d'enseigner n'est-il pas de ceux qui veulent, pour être exercés, une pensée libre, pour l'honneur de celui qui enseigne, et par respect pour celui qui est enseigné? Admirable argument, on le devine sans peine, déjà prêt à sortir de l'arsenal parlementaire et qui doit servir à couvrir d'une apparence de désintéressement le dessein prémédité de porter le dernier coup à l'enseignement libre et religieux! Quoi qu'il en soit de la mineure de ce syllogisme menaçant, c'est contre la majeure que je m'inscris en faux; non, il n'est pas vrai que la pensée croyante ne soit pas une pensée libre. L'acte de foi, ne fût-il pas libre lui-même, ne lie pas l'acte de pensée dans le domaine commun. L'esprit du croyant est tout aussi indépendant, ni plus ni moins, que l'esprit de l'incrédule, et cela, à un double point de vue, soit qu'on le considère dans l'acte même de la pensée, abstraction faite de l'objet de la pensée, autrement dit, subjectivement; soit qu'on le considère objectivement, c'est-à-dire dans l'objet de la pensée, en d'autres termes, dans la doctrine où il se tient, l'esprit est également libre ou également esclave, comme on voudra. D'où, premièrement, la pensée comme attitude de l'esprit, secondement la pensée comme philosophie, devront être tour à tour mises en regard de cette prétendue liberté dont on fait une condition essentielle de la pensée.

I

J'avoue que, pour mettre tout le monde d'accord, je prendrais volontiers à tâche de démontrer que la soi-disant liberté de penser n'est autre chose qu'un abus de langage qui ne répond à rien de réel. Que peut bien être, en effet, quand on y songe, une pensée libre ? L'esprit peut-il donc, sans se moquer de lui-même, se placer en face de la vérité dans l'attitude d'une véritable indépendance ? Qu'est-ce qu'une liberté qui est obligée de se rendre dès l'instant qu'elle a trouvé ce qu'elle cherchait? L'esprit vraiment libre serait l'esprit qui n'a pas

encore rencontré le vrai, puisque du moment qu'il l'a trouvé, il cesse d'être libre vis-à-vis de lui.

On va répétant que les sciences de pur raisonnement sont les plus satisfaisantes pour la raison. A la bonne heure! Et les libres penseurs affectent d'opposer à l'obscurité des dogmes la clarté irrésistible des mathématiques. C'est donc que les mathématiques ne laissent aucune liberté à l'esprit logiquement déterminé à subir leurs axiomes et leurs déductions. Dire que la pensée est libre, au sens absolu du mot, serait dire qu'une fois les yeux ouverts, en plein jour, nous sommes encore libres d'affirmer qu'il fait nuit. A moins de renoncer à la pensée, c'est déjà aliéner sa liberté que de commencer à réfléchir. Pour garder entière sa liberté, il faudrait que la pensée se renonçât elle-même et se résignât à l'ignorance pure. Mais encore la pensée n'est-elle pas libre de rester dans l'indétermination devant la vérité qui se présente à son examen. Il lui faut opter, bon gré mal gré.

C'est là un devoir qui sort de la nature même de l'esprit humain. Fait pour la vérité, il lui est impossible de demeurer neutre et indifférent : d'où nécessité pour lui d'incliner d'un côté ou de l'autre. L'essentiel est de s'incliner à bon escient, après examen. Or, pour être raisonnable, l'examen doit être personnel, et par conséquent libre, en ce sens que, si j'ai le devoir de me soumettre à la vérité, j'ai le droit de discuter ses raisons. Et c'est à ce point de départ de tout effort intellectuel que se trouve, si elle se trouve quelque part, la liberté de la pensée. Elle est plutôt de l'ordre moral et ressortit au domaine de la volonté : elle est postulée par la dignité de la personne humaine, qui, étant une activité autonome, ne peut et ne doit prendre qu'en soi le principe de ses mouvements. De même que tout être vivant ne se nourrit qu'à la condition de s'assimiler les éléments qu'il emprunte au milieu dans lequel il se meut, de même l'être pensant ne pense véritablement qu'à la condition de faire siennes les vérités qui lui viennent du dehors. Et cela ne se peut qu'en vertu d'un acte de raison, la raison étant la faculté de saisir le vrai et de le transformer en la substance de l'esprit. Même alors que la raison adhère, sur la foi du témoignage, à une doctrine qui échappe dans son ensemble et dans ses détails aux prises directes de la raison, ce n'est pas toutefois « sans raison » qu'elle l'accepte comme sa propre doctrine ; et une fois donné ce premier consentement raisonnable et volontaire, elle peut sans inquiétude et sans abdication laisser toute la suite des propositions opérer pour ainsi dire par elles-mêmes d'accord avec la pre-

mière qui les enfanta, et d'accord avec l'esprit qui a bien voulu se l'approprier. C'est ainsi que même un acte de soumission est un acte de raison, et partant un acte de liberté. *Rationabile obsequium.*

On peut donc l'affirmer en toute assurance, et sans crainte d'un démenti autorisé, le point de départ de la pensée croyante est aussi indépendant et aussi autonome que l'exige la raison. J'ai reçu ma croyance par voie d'autorité : soit! Mais si l'autorité dont je l'ai reçue représente une tradition continue et vivante de témoignages humains, remontant jusqu'à un premier témoignage, divin celui-là, et corroboré par les preuves les plus irrécusables, lequel des deux fait acte de raison, de l'esprit qui refuse de croire, sous prétexte que sa raison ne comprend pas tout ce qu'on veut qu'elle croie, ou de l'esprit qui croit d'abord sur la foi de témoins véridiques, quitte à ne comprendre qu'après? Quoi! le premier venu des libres penseurs peut se dire un esprit libre, pour avoir repoussé, sans un quart d'heure d'examen, la divinité de Jésus-Christ et ses conséquences dogmatiques, et Pascal qui les accepte après le gigantesque effort intellectuel que l'on sait, Pascal ne serait pas un libre esprit? Si les incrédules veulent bien avouer que pour la plupart ils ne sont incrédules que par imitation, et pour penser comme les autres, c'est donc qu'ils pensent sur la foi d'autrui, et puisqu'ils se croient libres penseurs quand même, ce n'est pas à eux de refuser aux catholiques qui jurent sur la parole de Dieu la liberté de penser. Témoignage pour témoignage, je me range à celui qui me paraît le plus digne de créance, « et j'en crois des témoins qui se font égorger ».

II

Ainsi, croyante ou non, la pensée est libre en son point de départ. Son premier mouvement est vraiment spontané. Il faut que les non-croyants en conviennent. Aussi n'est-ce pas sur cette démarche initiale de l'esprit qu'ils nous font le procès. Peu importe, après tout, disent-ils, que la pensée ait fait librement ou non le premier pas dans le chemin de la foi; il suffit que le second soit commandé par le premier, et ainsi de suite, pour que la pensée ait perdu sa liberté, et partant le droit de philosopher. Or, une fois donné dans l'esprit un postulat qui s'y établit en maître, il n'y a plus de place que pour les propositions qui en découlent; la maison lui appartient; tout ce qui ne se réclame pas du principe-maître est mis dehors; on

répond à ses arguments par un « je ne vous connais pas ». Et comme il n'y a rien de tel que les postulats de la croyance pour agir en propriétaires exclusifs de l'intelligence, quand une fois l'intelligence leur a ouvert la porte, il n'y a plus pour elle de liberté; elle n'est pas libre en effet de ne pas voir les choses sous le jour et l'angle du point de vue qu'elle a adopté.

« Nier, croire et douter, sont aussi naturels à l'homme que le courir au cheval. » C'est Pascal qui le dit, et, en le disant, il déclare également légitimes et raisonnables ces trois diverses attitudes de l'esprit, pourvu qu'elles soient fondées en raison et ne veuillent pas être de simples attitudes, ou comme on dit des « poses. » Il y a temps pour croire, temps pour nier, temps pour douter. Croire quand il faut, douter quand il faut, nier quand il faut, voilà ce qui est légitime et conforme à la vraie nature de l'esprit humain. Et je cherche vainement quelle secrète logique contraindrait, en dépit qu'ils en aient, le croyant à croire partout et toujours, le négateur à nier quand même, le douteur à douter définitivement. Alors il ne faudrait plus parler de liberté de penser : l'esprit suivrait sa pente, et une fois donné le tempérament intellectuel d'un homme, il n'y aurait plus qu'à le laisser aller comme l'eau de la rivière.

Toutefois, sans pousser jusqu'à ce fatalisme, il faut reconnaître qu'une certaine attitude volontairement choisie par l'esprit peut déterminer chez lui une sorte de logique immanente laquelle, selon les cas, plus ou moins invinciblement, incline la pensée dans le sens où elle l'a une fois poussée, et l'empêche de prendre une autre direction. Et, quelle que soit l'attitude adoptée, elle ne peut l'être qu'aux dépens de la liberté de penser. Et donc la question qui se pose est uniquement de savoir laquelle des trois attitudes possibles laisse à l'esprit le plus de liberté pour se ressaisir, et si c'est l'attitude de la croyance qui en laisse le moins.

La position du négateur, au point de vue logique, est la même que celle du croyant. Toute négation est une affirmation retournée. L'esprit croit à ce qu'il nie comme à ce qu'il affirme, et si, pratiquement, les conséquences en sont différentes, l'attitude « formelle » est la même. L'homme qui nie n'est pas moins lié aux propositions qui affirment sa négation. S'il croit s'affranchir, il se trompe. Une première négation pèse autant sur la suite des jugements, qui en découlent, qu'une affirmation première. Au surplus une telle posture, étant négative, si elle est une liberté vis-à-vis des choses, n'est qu'une liberté inutile, puisqu'elle ne s'exerce que dans le vide. Ainsi quand l'athée croit pouvoir *affirmer* que « Dieu n'est pas », s'il

s'affranchit des croyances et des devoirs que lui imposerait l'affirmation contraire, c'est vainement qu'il se sent libre, puisqu'il s'est mis en présence de rien. S'il veut penser, s'il veut agir, il faut qu'il remplace ce qu'il détruit, et que, formulant un jugement positif, il se mette dans l'état d'esprit du croyant qui affirme, au risque d'être moins libre, mais sûr d'aller plus loin dans la vérité et dans la vie.

L'attitude du doute absolu n'est pas plus tenable ni, au fond, plus indépendante. La formule pour l'exprimer est elle-même introuvable, et le fameux « que sais-je? » dissimule mal une affirmation *honteuse :* tant l'esprit humain répugne à ne pas prendre un parti. Le doute est d'ailleurs un parti pris qui, comme tel, est exclusif de l'autonomie, et le sceptique n'est pas moins le prisonnier de son scepticisme que je ne le suis de ma croyance.

Cependant, si le doute absolu ne sauve pas la liberté, il en est un autre qui en est la vraie garantie, c'est le doute suspensif et provisoire. Il est permis, celui-là, et même recommandé. Descartes l'a mis à la mode, mais, par malheur, il n'est si jeune écolier qui ne se croie capable d'imiter... l'aigle. Redoutable liberté, en effet, que celle qui donne le droit de s'isoler même par provision, de la société, comme si on ne devait pas à la société l'avantage de pouvoir impunément arrêter en soi la vie sociale et suspendre le devoir de la solidarité, devoir qui s'étend à l'esprit aussi bien qu'à la volonté! Dans tous les cas, si cette liberté est légitime, au commencement de toute recherche scientifique et même de toute croyance, elle n'est légitime qu'à la condition d'être provisoire et d'abdiquer tôt ou tard en faveur d'une affirmation de principe qui change l'attitude du doute en l'attitude de la croyance.

Il m'est permis de me servir de ce mot, croyance, cher à Pascal, pour exprimer l'attitude de l'intelligence donnant son adhésion à un ordre quelconque de propositions, abstraction faite des raisons qui motivent cette adhésion, non pas que les raisons lui manquent, mais parce qu'elle n'en a pas immédiatement conscience, ou qu'elle s'en rapporte aux autres pour les déduire, ou qu'elle les déduira elle-même, quand il lui plaira de le faire, ou même qu'un secret sentiment de confiance le pousse à admettre comme démontré ce qui ne peut pas l'être absolument.

J'enferme donc dans ce terme non seulement l'acte de foi proprement dit, qu'il vienne du cœur qui se fie à la parole de Dieu, ou de la raison qui a étudié les preuves du témoignage divin, mais encore l'acte de foi préalable du savant de tout

ordre, qui donne sa confiance aux postulats de la raison, sans lesquels la raison ne pourrait faire un pas dans la démonstration scientifique. Je ne discute pas ici de la valeur des axiomes et des propositions premières : il suffit, pour le moment que ces princiqes soi-disant rationnels, sur lesquels s'appuie la science, ne soient pas rationnellement démontrables, et que, par conséquent, la première démarche de la raison soit un acte de foi en la raison. Il suffit en d'autres termes, que, devant la porte du mystère qui s'ouvre sur tous les ordres de connaissances humaines, l'attitude soit la même et du croyant et du savant : un acte de confiance est la première clef qui lui est présentée! Qu'on ne dise pas que les postulats de la science sont d'un autre ordre que ceux de la foi. Non pas : la foi au témoignage est le postulat de la religion au même titre qu'elle est le postulat de l'histoire. Et si les postulats des sciences physiques semblent plus certains, c'est qu'ils peuvent être plus aisément contrôlés par l'expérience des sens, ce qui est à la portée du premier venu. Le contrôle des vérités morales est plus difficile : d'abord, elles exigent beaucoup plus qu'une adhésion de l'esprit : elles prennent l'homme tout entier, jusqu'au sacrifice de la liberté. De là une résistance tacite de l'intelligence qui veut être convaincue deux fois avant de se soumettre. Et puis, tandis que l'erreur vis-à-vis des lois scientifiques est immédiatement punie par la douleur et la mort, vis-à-vis de la loi morale l'erreur peut souvent se promettre une longue impunité.

III

Quoi qu'il en soit, égaux dans la dépendance initiale sous l'empire des postulats, le croyant et le savant jouissent-ils des mêmes droits une fois qu'ils ont franchi le seuil de leur domaine respectif?

Pourquoi non? Personne ne conteste que la théologie considérée comme une science n'ait les mêmes droits dans sa sphère que n'importe quelle autre science. Personne ne conteste non plus l'existence et l'autonomie de la philosophie religieuse en tant que système d'explications rationnelles embrassant l'origine et la fin de l'univers en fonction de l'origine et de la fin de l'homme. Si la liberté de penser se mesurait à l'étendue du champ où se meut la pensée, le croyant serait sans contredit le plus libre des penseurs, car en cherchant dans un monde transcendant l'origine de la destinée du monde actuel, il dépasse infiniment l'horizon de la pensée scientifique; on peut

dire, en un sens, qu'il l'entraîne après lui, qu'il le fait servir à ses vues, et l'ajoute comme un rayon de plus au faisceau de lumières qu'il projette dans les profondeurs de l'inconnu.

Chose remarquable, tant que la théologie fut maîtresse de l'esprit humain, et même alors qu'elle faisait à la philosophie l'honneur de l'appeler sa *servante*, elle ne lui déniait pas toutefois le droit de résoudre par ses propres moyens l'énigme de l'univers. Elle déclarait même que l'introducteur naturel et nécessaire aux vérités de la foi, c'était le « philosophe » comme inventeur des vérités de la raison, celles-ci étant le vestibule de celles-là.

Mais, de nos jours, la philosophie ne se contente plus de ce rôle aussi utile que modeste. Elle prétend à la mission qu'avait jadis la théologie, et plus anciennement encore, la vieille philosophie grecque, qui s'intitulait la science des choses divines et humaines. Elle veut essayer la synthèse des connaissances de l'esprit, et ramener à l'unité d'un principe unique les conclusions de toutes les sciences. Elle est donc la science des sciences, et bien loin d'être au service de la théologie, c'est la théologie qui est sa tributaire, puisque le « fait religieux » étant un fait au même titre que les autres, ressortit à son tribunal d'où elle juge « les vivants et les morts ».

Admettons que de telles prétentions soient légitimes : pourquoi refuserait-on à la théologie ce qu'on accorde à la science? Si c'est « philosopher » que de construire un vaste système de propositions logiquement liées et vérifiées par un certain nombre de faits, chacun a le droit de « philosopher » à son aise, et cela jusqu'à ce que son système soit obligé de s'incliner devant un système meilleur. Vous, savant, vous, philosophe, il vous plaît de vous enfermer dans une construction métaphysique assez bien ordonnée pour contenter les exigences de votre logique et les acquisitions de votre expérience. Vous voyez bien qu'il y a des trous, et vous espérez, avec le temps, les boucher grâce à des découvertes nouvelles qui s'harmoniseront avec l'architecture de l'ensemble. Vous n'ignorez pas d'ailleurs que la pierre angulaire de votre construction est une hypothèse, rien qu'une hypothèse; et que, pour être vérifiée, elle demanderait l'infini de l'espace et l'infini du temps. Moi, croyant, je suis logé à la même enseigne : j'ai fait crédit à ma raison d'une première mise de foi, qui m'a permis de construire mon édifice théologique. J'y suis au large aussi. Sans doute, tout n'est pas nettement tracé dans le plan : j'y vois des lignes qui ne sont pas de style; il y a même de l'inachevé que je n'achèverai sans doute que dans l'au-delà. Mais, j'y suis,

et j'y reste tant que vous ne m'aurez pas démontré que votre système est le seul vrai, le seul bon, le seul habitable, et je sais de reste que démontrer cela, vous ne le pourrez jamais.

En effet, et c'est par là que je termine, pour opposer au croyant qui veut « philosopher » une fin de non-recevoir, il faudrait établir que telle synthèse scientifique *reconnue certaine* est absolument incompatible avec la synthèse religieuse ou philosophique du croyant. Il n'y a pas de vérité contre la vérité, comme il n'y a pas de droit contre le droit, et le croyant, s'il voulait encore « philosopher », devrait nécessairement sortir d'un système dont les débris ne tarderaient pas à retomber sur sa tête. Mais où est-elle, cette synthèse scientifique reconnue certaine? Car il ne suffirait pas, qu'on le sache bien, qu'un nombre quelconque de propositions scientifiques, réputées vraies, semblent en contradiction avec quelques propositions théologiques. En matière philosophique, seule la synthèse est opposable à la synthèse. Or de synthèse absolument vérifiée, je n'en connais pas. Je vois bien en présence deux grands systèmes scientifiques, — le mécanisme universel, ou le monde expliqué par des forces aveugles, se combinant après des essais sans nombre et suivant les lois mathématiquement régulières, — ou encore, le finalisme soit transcendant, soit immanent, c'est-à-dire l'univers produit par une pensée consciente qui ordonne les moyens à une fin préconçue, soit que cette pensée émane d'un Etre extérieur au monde, soit qu'elle anime la matière éternelle, comme une âme fait un corps. Je peux donc laisser ces deux systèmes se quereller entre eux, et en attendant demeurer tranquille à l'abri du mien. Il sera toujours temps de s'émouvoir quand l'un des deux l'aura emporté sur l'autre, et encore y aurait-il assez de contradiction dans le sein de celui-là pour lui ôter le droit de s'imposer.

Non seulement le croyant pourra toujours « philosopher », mais j'ose dire que nul ne pourra « philosopher » sans lui. Si jamais une seule et unique synthèse des connaissances humaines est possible, elle ne se fera qu'avec le concours de la foi et l'appoint du « fait religieux ». Considérer l'univers comme une résultante de forces aveugles, sans tenir compte de l'intelligence divine et humaine, c'est mutiler l'œuvre et faire non pas un système mais un bloc. Considérer l'univers comme une œuvre de pure intelligence, c'est encore mutiler la création, dont la bonté demeure absente. Seule la synthèse du croyant réunit et harmonise les forces inertes, la pensée organisatrice, et la bonté fécondante. Un Dieu personnel et créateur, voilà

la clef de voûte de l'unité des choses, en elles-mêmes et dans l'esprit de l'homme. Si l'intelligence du savant ne monte pas jusque-là, c'est qu'elle-même se mutile en se bornant à une froide analyse. Si elle cherche vraiment Dieu, elle le trouvera, car Dieu répond à ceux qui l'interrogent. Sa bonté parle à l'âme, qui alors saisit le vrai dans le bien. Et la science ainsi se confond avec la loi, qui, selon Pascal, n'est autre chose que « Dieu sensible au cœur ».

J'achevais cette méditation sur le bord du lac des Quatre-Cantons, assis sur un banc solitaire, à l'écart de

Tout ce monde enchanté de la saison des bains,

qui était venu chercher à Brünnen ce que Pascal appelle l'impossible « divertissement ». C'était l'heure où le soleil descendait comme à regret derrière les montagnes qui forment autour du lac comme un immense cirque presque entièrement fermé. Les rayons frappaient de lueurs roses le front de ces colosses qui, en s'abaissant, dans les vapeurs du soir, sur la surface du lac déjà plongé dans l'ombre, projetaient en ses profondeurs de vastes plans de lumière, où ils semblaient se contempler tout entiers comme dans un miroir. Miroir, en effet, inégalement éclairé que cette nappe liquide si parfaitement unie! Les parties sombres donnaient le frisson du gouffre, les parties lumineuses le frisson de l'infini. Par endroits, une légère brise, plissant le poli de ce cristal, venait troubler les images des montagnes, qui vacillaient alors sur leurs bases, et celles des arbres dont les feuillages s'agitaient au fond des eaux. Alors le charme était rompu : l'illusion s'envolait. Et, comme si le décor changeait tout à coup, voici que mon œil était attiré par un autre spectacle : des barques, qu'on eût dit aériennes, glissaient, rapides, harmonieuses, au battement de leurs rames aussi doux qu'un vol d'oiseau. Là-bas, le bateau de Lucerne accourait, troublant l'air de sa puissante haleine, et l'eau de son écumant sillage. En même temps, les hôtels s'illuminaient à l'envi et sur les monts et sur la rive. La vie et les pensées de l'homme envahissaient sans respect le sanctuaire inviolé de la nature. Seul, là-haut, l'Urirostock gardait sa sublime indifférence, et retenait sur la blancheur de ses neiges la dernière caresse du jour, comme l'adieu du beau soleil mourant.

Et je songeais. Voici donc en présence dans ce raccourci de l'univers les trois forces dont l'harmonie a fait la beauté et la grandeur de l'œuvre divine. Ces masses rocheuses, avec leurs cicatrices témoins des antiques catastrophes, avec leurs glaciers

et leurs torrents désormais disciplinés, sont là pour attester que — avant l'intelligence de l'homme, et en dehors d'elle, — travaillait hier et travaillera demain, encore et toujours, immuable dans son dessein, régulière jusque dans l'apparence du désordre, une force, une loi, une volonté, qui n'a dit à personne jusqu'ici, ni son nom ni son secret.

Et ce lac, tour à tour si pur et si trouble, est un symbole de l'homme conscient qui réfléchit la création avant de la pouvoir comprendre et expliquer. Si, comme il plaît à quelques-uns, l'esprit humain n'était qu'un mystérieux miroir pour refléter l'envers des choses, la face idéale des réalités, la philosophie serait tout au plus une féerie de systèmes figurant le monde renversé; mais elle serait incapable « d'en changer la face ». Et l'homme n'eût jamais été, dans cette hypothèse, qu'un « animal de plus », dont les pas auraient laissé une vague empreinte dans le sentier des forêts ou dans la neige des montagnes.

Mais l'homme a reçu quelque chose de plus que cette vaine et miroitante faculté de renvoyer au monde une image déformée de lui-même. Regardez: la barque a ouvert ses rames ou sa voile sur l'abîme des eaux : les torrents sont devenus captifs et ont servi pour un travail qui n'était pas le leur: des échelles de fer ont été dressées jusque sur la cime des plus hautes montagnes; le luxe et le confort, et les plaisirs et les distractions des villes se sont installés jusque dans les solitudes autrefois accessibles aux seuls montagnards. Que s'est-il passé ? La raison de l'homme n'est pas restée dans l'attitude de la contemplation stérile; elle a voulu sonder, à ses risques et périls, l'inconnu d'en haut et l'inconnu d'en bas. Elle ne pouvait savoir le secret des choses qu'en se confiant aux forces cachées encore. Actes de foi sublime précurseur de l'action conquérante. Ascensions des découvertes scientifiques plus périlleuses que les ascensions de l'Alpe homicide! Et cela, parce que l'homme aspire à toujours vivre et plus et mieux, sur cette terre où il passe cependant si peu de temps!

Devra-t-il borner là ses désirs et s'enfermer dans l'horizon de la science qui embellit jusqu'à l'âpre séjour des montagnes? Oui, s'il se tient pour satisfait. Mais qui ne le sait? Même en ne vivant que pour la vie présente, le cœur humain cherche ce qu'il ne trouve pas, et trouve ce qu'il ne cherche pas. Encore un acte de foi pour sortir du cercle trop étroit qui ne peut le contenir! Par-dessus ces sommets, par delà cet horizon, quelque chose me sollicite et m'attire. Je rêve d'une cité plus agréable que les plus agréables séjours où

les hommes ne font que promener leur ennui. Je bâtis là-haut un paradis selon mes aspirations. Me trompé-je ? Ai-je tort de me fier à la bonté divine en laquelle ont cru les plus vaillants, les plus saints parmi les hommes ? La nature n'a pas trompé ceux qui ont cru en elle. Dieu ne trompera pas ceux qui ont mis leur confiance en lui. La science a fait ses preuves : soit! La foi a fait les siennes aussi! Donc, plus haut dans la lumière, plus haut dans le bonheur. Alpiniste de l'au-delà, puisque aussi bien c'est d'ascension qu'il s'agit, quand, arrivé au sommet de la vie, je sonderai de mon bâton le chemin où les yeux et les pas de l'homme ne posent plus, j'avancerai de confiance, et Dieu me recevra dans ses bras !

E. JULIEN.

Correspondance

Remerciements à nos lecteurs.

Au seuil de sa seconde année, la *Revue* adresse à ses lecteurs de vifs remerciements. Elle naissait, l'an passé, avec le désir de vivre. Mais elle n'était pas sans inquiétude. Se ferait-elle une place parmi tant de Revues religieuses déjà existantes ? Les mauvais jours qui s'annoncent ne lui seraient-ils pas funestes ? Aujourd'hui, elle n'éprouve plus ces craintes ; elle sent qu'elle a sa place faite, tant l'accueil du public lui a été favorable. D'encourageantes sympathies lui sont mille fois venues dans la correspondance : par exemple, ce mot charmant d'un prêtre du Centre : « Je vous prie très humblement de faire connaître la *Revue pratique d'Apologétique*, à laquelle tous les prêtres de France devraient être abonnés. » Mais la meilleure expression de sympathie lui est venue dans les trois mille abonnements qu'ont progressivement apportés les dix premiers mois de son existence. Ce rapide succès, — dont se sont étonnés les connaisseurs en périodiques, — est dû au désir impatient que l'on éprouve partout d'avoir des éclaircissements sur les questions religieuses. Les prêtres les recherchent afin de mieux enseigner la foi ; les laïques en sont d'autant plus avides que leur foi est plus éprouvée au dedans et plus battue en brèche au dehors. Un quart au moins de nos abonnés nous vient du milieu laïque, tant y est grande aujourd'hui la préoccupation religieuse. Notre dessein était précisément d'y répondre. Nos lecteurs ont donc eu la confiance que nous leur donnerions satisfaction. Qu'ils acceptent ici le témoignage de notre connaissance.

Le travail accompli.

Notre tâche est à peine ébauchée, nous l'avouons sans peine. Mais pouvions-nous ambitionner de dissiper, en un an, tous les préjugés répandus contre la religion ? Les objections, même victorieusement

réfutées, ne renaissent-elles pas sans cesse sous des formes diverses? Chaque progrès de l'esprit humain ne devient-il pas la source d'une nouvelle inquiétude religieuse? Et ne faudra-t-il pas, jusqu'à la fin des temps, plaider la cause de la religion contre les passions humaines liguées contre elle? Nous n'avons point tout dit en faveur de la religion. Mais, eussions-nous achevé pour elle notre plaidoyer contre les accusations dont elle était l'objet l'an passé, qu'il faudrait recommencer maintenant pour repousser les accusations de l'année présente. L'Apologétique n'épuise jamais son sujet: elle a débuté avec le christianisme; elle vivra aussi longtemps que lui. Nous adressons cette réflexion à ceux qui pensaient qu'une Revue d'Apologétique ne pouvait durer, parce qu'elle aurait vite exploité sa veine.

Si notre tâche est loin d'être à son terme, nous n'en avons pas moins fourni un travail utile. A parcourir notre table des matières, on verra que notre contribution à l'Apologétique a été importante : des études de fond, des réponses, des chroniques, des renseignements abondants donnés aux hommes laborieux. Ne serait-ce pas, d'ailleurs, avoir beaucoup fait que d'avoir assis sur des bases solides une Revue qui fait profession de publier des études de défense catholique et de mettre constamment au point cette chose si délicate qu'est l'enseignement religieux? La *Revue* est très fière d'avoir du moins mérité de vivre. Mais, si elle avait trop peu donné jusqu'ici, l'aurait-on si promptement mise en mesure de faire pour l'avenir des promesses d'accroissement?

Accroissement de la « Revue ».

Désireuse d'être à la portée des petites bourses la *Revue* avait dû commencer timidement. Ce n'est pas qu'elle donnât, pour le prix moins de texte imprimé que les autres Revues; au contraire, elle a copieusement servi ses lecteurs. Mais plusieurs, oubliant la modicité de l'abonnement, lui auraient voulu l'épaisseur des périodiques plus coûteux : l'importance extérieure, disent-ils, eût convenu à la grandeur de l'objet. Si nos amis continuent à faire de la propagande pour la *Revue*, elle croîtra en nombre de pages en proportion du nombre des abonnés, mais sans changer de prix. Car son plan n'est pas de s'enrichir, mais de distribuer à ses lecteurs toujours plus de richesses.

Dès sa seconde année, la *Revue* augmente de seize pages. Puisse-t-elle en ajouter seize autres au début de la troisième! Les collaborateurs ne lui manqueront pas.

Ainsi que nous l'avons annoncé, cet accroissement nous permettra d'étendre la documentation. Nous donnerons plus de place aux Revues, aux informations, à la correspondance. Une leçon d'Apologétique, destinée à guider les prédicateurs, les catéchistes et les conférenciers des Cercles d'études, y paraîtra à chaque numéro. Sa destination même lui impose le caractère élémentaire de vulgarisation. La bibliographie qui accompagnera ces leçons ne désignera que des ouvrages à la portée de tous.

Le niveau de la « Revue ».

Ce n'est pas en vain que la *Revue* se dit *pratique*. Ç'a été la raison de sa fondation ; et elle entend rester fidèle à la pensée qui l'a fait naître. Mais nous ne pensons pas que la prétention d'être pratiques nous rive à un niveau infime, ni qu'elle nous emprisonne dans une méthode étroite. Si nous n'avions donné au public qu'un bulletin rempli de bons mots, de répliques toutes faites, de réponses populaires, d'histoires aptes à frapper l'imagination, on ne serait pas venu à nous, on aurait dit : « Qu'avons nous à gagner là? » C'est pourquoi, tout en restant accessibles à tous les lecteurs, nous avons traité les questions avec assez d'ampleur, nous avons travaillé à instruire l'apologiste, nous avons essayé de lui faire une mentalité bien adaptée aux besoins actuels. Si nous avons dépassé ce qu'attendaient peut-être certains lecteurs, nous espérons qu'ils nous sauront gré de leur avoir donné mieux. Aux yeux de quelques-uns, il eût été plus pratique de publier des prônes apologétiques tout faits, des catéchismes tout faits, des conférences toutes faites. L'expérience montre pourtant que ces choses toutes faites ne servent pratiquement à personne. A la réflexion, on se convaincra aisément qu'en fait d'Apologétique, le plus pratique est d'instruire et de documenter le prédicateur, le catéchiste et le conférencier. Car il n'y a de bonnes conférences et de bonnes prédications que celles qui sortent de l'âme de ceux qui les donnent. C'est à leur faire une âme que tend notre ambition.

Les positions de la « Revue ».

La *Revue*, dès lors qu'elle se dit apologétique, se présente comme un organe de défense de la foi catholique. Elle tient donc pour sacré tout ce que l'Eglise a défini et tout ce qui est communément regardé comme appartenant au domaine de la foi. Mais il reste une multitude de questions sur lesquelles s'exerce la sagacité des théologiens et des exégètes. Bien qu'elles soient livrées à la discussion, les positions qu'on y adopte ne sont point toujours indifférentes à la foi. Il y a, par exemple, telles solutions libérales qui conduiraient à ne voir, dans le christianisme, qu'une forme de religion naturelle : la *Revue* s'en tient fidèlement éloignée pour professer la croyance à la Révélation. Il peut y avoir, par contre, des solutions d'un conservatisme tellement outré, où des faits désormais acquis à la science soient tellement méconnus, qu'au lieu d'être un appui pour la religion, elles font échec à la foi et deviennent une cause de trouble pour ceux qui les entendent : la *Revue*, pour faire œuvre utile, doit s'en écarter aussi. Elle suit donc une voie moyenne, celle où, au dire de saint Thomas, chemine la vérité, se gardant avec un égal soin des témérités du libéralisme et des exagérations dangereuses d'un traditionalisme mal compris. Elle n'est d'aucune école, pas plus qu'elle ne prétend faire école; elle est simplement de l'Eglise, servante de la foi, prête à mettre en œuvre tous les arguments, anciens et nouveaux, qui ont une réelle valeur pour la défense de la religion.

Chroniques

Chronique d'Histoire

I. — Marin (Abbé). *Saint Théodore* (759-826). Paris, Lecoffre (Collection : *Les Saints*), 1906, in-12, IV-195 p. — Luchaire (A.). *Innocent III. Rome et l'Italie.* Paris, Hachette, 1905, in-16, 262 p. — Graziani (P.). *Les grands papes. Boniface VIII.* Paris, Bloud (Collection : *Science et Religion*), 63 p.

II. — Erich Kœnig (Dr). *Kardinal Giordano Orsini ; ein Lebensbild aus der Zeit der grossen Konzilien und des Humanismus.* Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1906, in-8°, x-123 p. — Rambuteau (Comtesse de). *La bienheureuse Varani, princesse de Camerino et religieuse franciscaine* (1458-1527), 2e édition. Paris, Lecoffre, 1906, in-12, VIII-187 p.

I. — M. l'abbé Marin, professeur au collège de la Malgrange près Nancy, a étudié avec succès la vie monastique à Byzance. Sa thèse sur *les moines de Constantinople jusqu'à la mort de Photius* lui a valu avec le grade de docteur ès lettres, un rang fort honorable parmi les érudits. Aussi les éditeurs de la collection *les Saints* ont-ils été bien inspirés lorsqu'ils lui ont demandé la biographie de l'un des plus illustres moines de Constantinople, saint Théodore (739-826). Nous recommandons la lecture de cet excellent livre à ceux qui persistent à voir dans les moines des êtres inutiles, se séparant de la société pour en répudier les charges et s'enfermant dans la paresse et l'ignorance. Ils y verront de quelle énergie et de quelle activité les religieux sont capables lorsque la cause de Dieu, de la civilisation et de la société est en jeu.

Que n'ont pas dit sur l'ignorance des moines les Michelet, les Quinet et leurs disciples! En nous conduisant dans le monastère byzantin de Stude, M. Marin nous fait pénétrer dans un monde passionné pour l'étude des lettres et des arts. Là vivaient, sous la direction de Théodore, plus de mille religieux dont un certain nombre s'adonnaient avec succès aux études sacrées et profanes. « Ils apprenaient avec le plus grand soin la grammaire qui enseigne à écrire correctement et forme à l'habitude de la lecture; puis par la philosophie et la théologie s'initiaient à la pratique de la discussion et à l'art du raisonnement » (p. 68). Dans l'intérieur du couvent Théodore avait établi des cours de calligraphie, et l'une des occupations favorites des moines était de transcrire, avec le plus grand soin,

les manuscrits qui nous ont conservé les œuvres de la sagesse antique et de la civilisation chrétienne Les transcriptions se faisaient avec une conscience rigoureuse afin qu'aucune erreur ne vînt altérer les textes que l'on préparait pour les générations futures : « trois jours d'exclusion de la communauté, si le copiste s'écartait du texte de son original »! Ces manuscrits joignaient à l'exactitude l'élégance de l'exécution et de l'ornementation. L'higoumène de Stude avait établi des ateliers de peinture et de miniature qui eurent une grande influence sur le développement de ces arts. Enfin, sous la conduite de leur abbé, les moines de Stude s'exerçaient dans les genres littéraires, en particulier dans la poésie sacrée. Ceux « qui en avaient le loisir et les talents s'adonnaient à la composition d'hymnes liturgiques, de cantiques, de psaumes spirituels... On leur doit le *Triodion* qui renferme les offices du grand carême ou des dix semaines qui précèdent Pâques et aussi la plus grande partie du *Pentecostarion*, qui contient les offices célébrés depuis Pâques jusqu'au premier dimanche après la Pentecôte inclusivement » (p. 79); car l'Eglise grecque a conservé jusqu'à nos jours dans sa liturgie les poésies de Stude. Saint Théodore lui-même donnait à ses disciples l'exemple de l'activité littéraire : ses iambes, ses lettres, ses cathéchèses occupent tout un volume de la Patrologie grecque et le classent parmi les bons écrivains de la littérature byzantine.

On nous dit aussi qu'en quittant le monde les moines renient les vertus civiques; or la vie de saint Théodore nous montre qu'au IXe siècle, alors que le monde oriental tremblait sous l'autorité tyrannique des Césars byzantins, c'était des monastères que s'élevaient toujours les protestations de la conscience chrétienne et de la liberté. L'empereur Michel II voulait imposer le silence en face de ses décrets iconoclastes et alors que hauts dignitaires laïques, évêques et patriarches se taisaient, saint Théodore lui tenait ce hardi langage : « Pour moi, sachez-le bien, je préférerais avoir la langue coupée, plutôt que de ne pas rendre témoignage à notre foi et de ne pas la défendre de toutes mes forces par la parole. Comment! vous auriez tout pouvoir de soutenir l'erreur et nous devrions garder le silence sur la vérité? Cela, nous ne le ferons pas! » En 823 le même empereur voulut forcer Théodore à pactiser avec l'hérésie des briseurs d'images, l'higoumène lui répondit avec la même fermeté. « Il ne s'agit pas de choses humaines et temporelles dont les rois ont pouvoir de juger; mais il s'agit de dogmes divins et célestes qui ont été confiés à ceux-là seuls à qui Dieu le Verbe a dit : « Tout ce que tu lieras sur la terre sera liée aussi dans les cieux. » Et qui sont ceux qui ont reçu ce pouvoir? Les apôtres et leurs successeurs. Et quant aux empereurs et aux souverains,... aucun pouvoir ne leur a été accordé par Dieu sur les dogmes divins et s'ils l'exercent il ne subsistera pas! » A-t-on jamais revendiqué avec plus de fermeté, de courage et de noblesse les droits de la conscience en face de la force, de la liberté en face de la tyrannie? Ce qui rend ces paroles encore plus belles, c'est qu'elles ont été prononcées par un homme qui revenait d'exil et qui était prêt à y retourner plutôt que

de céder, par un confesseur de la foi qui avait pendant de longues années supporté la captivité, la famine et les flagellations et se déclarait disposé à subir le martyre plutôt que de trahir sa conscience.

On nous dit aussi qu'avant le xiᵉ siècle et le pontificat de Grégoire VII l'Eglise romaine n'avait pas autorité sur les autres, et que ce furent ses prétentions à la domination universelle qui amenèrent alors le schisme grec. Que les empereurs byzantins aient essayé à maintes reprises d'éliminer l'autorité du Saint-Siège pour lui substituer la leur sur les églises orientales et concentrer ainsi dans leurs mains le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, que les patriarches aient plusieurs fois tenté de secouer la suprématie du Pape en se déclarant « œcuméniques » et chefs religieux de tout l'Orient, c'est ce que nul ne saurait nier. Mais il est aussi vrai que toujours en face de la toute-puissance impériale ou des prétentions patriarcales se sont dressés, à Constantinople même, des confesseurs intrépides de la primauté romaine. Théodore fut l'un d'eux. Au milieu des persécutions que faisait subir à l'orthodoxie l'hérésie iconoclaste. c'est vers Rome qu'il se tournait pour en recevoir la vraie doctrine sur le culte des images, et c'est toujours de la vérité romaine qu'il se réclamait. Il écrivait au pape Pascal : « Nous, humbles moines, nous reconnaissons comme successeur évident du prince des Apôtres l'évêque qui préside à l'Eglise de Rome. Vous êtes vraiment la source toujours pure dès le principe et toujours limpide de l'orthodoxie. Vous êtes le port tranquille où l'Eglise entière trouve un asile certain contre toutes les tempêtes de l'hérésie. Vous êtes la citadelle choisie par Dieu pour être le refuge assuré du salut » (p. 118). Cette profession de foi il la renouvelait hardiment devant l'empereur schismatique Michel lorsqu'il lui conseillait d'envoyer à Rome chercher la solution définitive de la controverse des images, « car à Rome on trouve la certitude de la foi » (p. 146).

Les grands papes du moyen âge ont été l'objet dans ces derniers temps de deux monographies d'importance et de valeurs inégales.

La première est celle que M. Luchaire a écrite sur Innocent III. Nous avons déjà signalé, dans une précédente chronique, tout le parti que l'apologiste chrétien pourra tirer du volume concernant les Albigeois. Nous recommandons aujourd'hui celui qui nous raconte le rôle de ce pontife à Rome et dans l'Italie. Il est écrit de main de maître et avec un réel souci de l'impartialité historique. Si certains détails nous font soupçonner que l'auteur vit en dehors de l'Eglise, des pages entières consacrées à la glorification d'Innocent III nous prouvent qu'il a été frappé d'admiration, comme tant d'autres, par cette belle figure. « Dans l'exercice normal et quotidien de sa magistrature, ce pape avait le sens droit et les idées larges. Il faut lui savoir gré d'avoir mis en lumière et recommandé au monde une maxime des temps apostoliques que certains réformateurs de la justice moderne prendraient volontiers comme devise : « La pitié prime le droit, *misericordia superexaltatur judicio* » (p. 253). Savant canoniste, versé dans les études de droit qu'il avait commencées dans les Universités et qu'il ne cessa de cultiver, Innocent III mit

toujours sa science au service de la justice. « Peu d'hommes, dit encore M. Luchaire, ont été aussi soucieux d'exercer équitablement leur pouvoir de juge et d'arbitre. On a peine à comprendre l'extraordinaire activité de ce pape qui, outre le poids de ses autres fonctions, a porté encore, sans faiblir, pendant dix-huit ans, cette charge véritablement écrasante, la présidence d'un tribunal où tout l'univers venait plaider » (p. 217). Ces occupations quotidiennes ne l'empêchaient pas de poursuivre l'exécution de ses vastes projets politiques, de soumettre à son autorité la commune si turbulente de Rome, de rétablir sa domination sur les Etats de l'Eglise et son hégémonie sur l'Italie tout entière, et de faire sentir à tous les gourvernements de la chrétienté l'énergie de sa volonté et la fermeté de ses desseins. Il avait encore le temps de s'intéresser aux arts. « Si des travaux approfondis et méthodiques venaient jeter plus de lumière sur cette renaissance italienne du commencement du XIII[e] siècle, la réputation d'Innocent III comme Mécène en serait assurément grandie. Il avait l'intelligence ouverte non seulement sur la politique du monde entier, mais sur toutes les manifestations de l'activité humaine » (p. 217). Et M. Luchaire le prouve en citant les embellissements artistiques que Rome et les États romains durent au goût éclairé de ce pape.

La seconde monographie est consacrée par M. Graziani à Boniface VIII. C'est une esquisse rapide et parfois superficielle plutôt qu'une étude approfondie. Elle témoigne d'une certaine inexpérience avec sa bibliographie incomplète et parfois inexacte et ses renseignements puisés en général à des ouvrages de seconde et même de troisième main. L'auteur a voulu rendre à Boniface VIII « la place qu'il mérite parmi les souverains pontifes, place qu'on lui a si souvent contestée et qui est une des plus hautes » ; et mû par cette préoccupation, il a donné à son travail le ton du panégyrique plutôt que celui de l'histoire. Il ne suffit pas d'affirmer « que ce pape si décrié mérite l'admiration du monde chrétien »...« que les accusations de ses ennemis sont fondées sur des témoignages sans valeur ». Il eût mieux valu le montrer par une discussion plus sérieuse et surtout par une étude plus détaillée de ce pontificat et de sa politique.

On ne pourra pas adresser ce reproche à la monographie de M. Erich Kœnig sur le cardinal Jourdain Orsini. L'auteur a fouillé les Archives et la bibliothèque du Vatican, les Archives du chapitre de Saint-Pierre de Rome, la Laurentienne de Florence, et s'il n'a pas mis à contribution les Archives de la famille Orsini, c'est qu'elles sont gardées avec jalousie contre les recherches des érudits. Il a parcouru les publications et les ouvrages qui touchaient de près ou de loin à son sujet. Grâce à cette documentatios minutieuse, il a pu suivre pas à pas la vie si active du cardinal Orsini, et si plusieurs points restent encore dans l'ombre — comme M. Kœnig nous le fait remarquer lui-même — c'est la faute de documents trop clairsemés plutôt que celle de l'auteur. Nous suivons Jourdain Orsini, dans les étapes variées par lesquelles il arriva au cardinalat et devint l'un des personnages les plus influents de l'Eglise. Il fut successivement

chanoine de Capoue, *plebanus* de Saint-Julien de Venise et archidiacre d'Ascoli en 1387, notaire et familier de Boniface IX, juge de la Rote, archevêque de Naples en 1389, cardinal-prêtre de Saint-Sylvestre et Saint-Martin des Monts en 1405, cardinal-prêtre de Saint-Laurent *in Damaso* sous Alexandre V, cardinal-évêque d'Albano sous Martin V, enfin cardinal-évêque de Sabine et archiprêtre de Saint-Pierre, sous Eugène IV, jusqu'à sa mort qui survint le 29 mai 1438. Il joua un grand rôle dans les négociations délicates qui amenèrent la fin du grand schisme : il fut des cardinaux de Grégoire XII qui s'unirent à ceux de Benoît XIII pour déposer l'un et l'autre de ces papes, et faire procéder par le concile de Pise à l'élection d'Alexandre V. Il contribua aussi, au concile de Constance, à l'élection de Martin V qui finit par être reconnue par l'Eglise universelle. Il prit une grande part aux discussions des grands conciles du xve siècle, ceux de Pise, de Constance, de Bâle et de Florence. Enfin il fut chargé par plusieurs papes de légations fort importantes soit dans les Etats de l'Eglise, soit d'au delà des Monts, en Allemagne, en France, en Espagne. On s'explique dès lors que M. Kœnig ait voulu faire revivre la physionomie de ce prince de l'Eglise.

Ce qui l'intéresse aussi en Jourdain Orsini c'est l'humaniste. A maintes reprises ce cardinal a profité de sa haute situation pour protéger les lettres, et il mérite de figurer au premier rang de ces prélats qui ont protégé les débuts de la Renaissance. Grâce à ses libéralités, de savantes fouilles furent faites dans des bibliothèques ignorées jusqu'alors ; des manuscrits que l'on croyait perdus en furent extraits, et plusieurs chefs-d'œuvre de l'antiquité classique remis en lumière, servirent de modèles aux humanistes qui travaillaient à faire revivre les lettres classiques. Une partie des œuvres de Plaute, de Tite-Live, de Tertullien furent ainsi découvertes, et leurs précieux exemplaires prirent place dans la Bibliothèque du cardinal. Autour de lui, aidés de sa faveur et de ses subsides, vivaient les humanistes les plus renommés de l'Italie ; le savant Nicolas de Cusa fut son secrétaire. Les nombreuses dédicaces qui lui furent adressées par les lettrés de l'époque nous prouvent sa générosité de Mécène. Il réunit une belle collection de manuscrits s'élevant au total fort important alors de 350 volumes. La plupart étaient précieux tant par les miniatures artistiques dont ils étaient ornés que par la rareté des œuvres qu'ils contenaient. Cette bibliothèque formée avec tant de soin et de goût, Jourdain Orsini la mettait à la disposition des humanistes. Par son testament, il la légua au chapitre de Saint-Pierre pour qu'elle devînt publique et que tout savant pût profiter des trésors qu'elle renfermait, « *ut in dicta ecclesia S. Petri necnon in Urbe Romana multiplicentur quantum fieri poterit viri litterati et scientifici* ». Voilà comment s'exprimait dans son testament ce dignitaire de l' « obscurantisme » ! C'est ainsi que dès les premières origines de la Renaissance l'Eglise se montrait hostile à la lumière et aux progrès de l'esprit humain !

« Princesse de Camerino et religieuse franciscaine », la bienheureuse Varani est une figure originale de ce xve siècle italien qui pro-

duisit à la fois le paganisme de la Renaissance et la réforme franciscaine des Bernardin de Sienne, Savonarole et les Borgia. Mme la comtesse de Rambuteau a voulu la faire revivre, et pour cela elle n'a rien trouvé de mieux que de nous faire raconter la vie de la bienheureuse... par la bienheureuse elle-même. Son livre n'est guère composé que de morceaux choisis empruntés aux mémoires que Camille Varani écrivit à la demande de son confesseur. Ils débordent d'un mysticisme ardent lorsque la sainte décrit ses visions, ses extases comme aussi ses états de sécheresse et de langueur spirituelle. Il ne faut pas oublier, comme on le fait trop souvent, tout ce mouvement mystique du XVe siècle, auquel se rattachent les saints franciscains et avec eux la bienheureuse Varani; car il prouve, à l'encontre des déclamations protestantes, que malgré tous les abus dont souffrait l'Eglise, la vie spirituelle et mystique se poursuivait au sein du catholicisme.

(*A suivre.*) J. GUIRAUD.

ERRATA

L'authenticité du troisième Evangile et des Actes des Apôtres.

L'auteur du compte rendu relatif au récent ouvrage de M. Harnack sur saint Luc (n° du 15 septembre, p. 566-574), ayant été empêché d'en corriger lui-même les épreuves, il s'est glissé plusieurs fautes dans son article.

Voici les principales :

p. 566, ligne 4, lire *Lukas* au lieu de *Luckas*.
p. 567, note 1, ligne 1, lire *Fixierung* au lieu de *Fivierung*. *Ibid.*, ligne 2, lire *Uberlieferung*, au lieu de *Uberliefrung*.
— note 6, ligne 1, lire *F. Baur* au lieu de *P. Baur*.
p. 569, ligne 12, lire : *d'un intérêt* au lieu de *un intérêt*.
— — 23, lire : Act. *XXVII*, 1, — *XXVIII*, 16, au lieu de XXVII, 1; XXVIII, 16.
— — 35, lire : il envisage ces passages.
p. 570, note 2, ligne 4, lire : *Mnason* au lieu de *Monason*.
— — 3, — 2, supprimer la parenthèse.
— — — 4, id.
p. 571, ligne 19, lire : *Celles-ci n'ont* au lieu de *Elles n'ont*.
— 23, supprimer *dans*.
— 25, supprimer *sur*.
— 40, lire: *dans ses deux livres*, au lieu de *dans ces...*
p. 574, 11, modifier ainsi la ponctuation : *Luc »; de même, dans son évangile...*

Informations

Une chaire d'apologétique.

Il a été fondé récemment, à l'Institut catholique de Paris, une chaire de haut enseignement apologétique, dans des conditions qui méritent d'être signalées. Un jeune prêtre du Poitou, qui avait consacré sa vie aux études et à l'enseignement de l'Apologétique, étant venu à mourir prématurément, son père a pensé qu'il ne pouvait faire un meilleur usage de la dot du fils, que de l'employer à la réalisation même de l'idée apostolique qui avait animé le jeune homme : en créant une chaire à l'Institut catholique de Paris, il a voulu que son fils demeurât le défenseur de la foi.

La chaire n'a point de titulaire. Elle est attribuée, chaque année, à des conférenciers qui traitent successivement, dans une dizaine de leçons chacun, les sujets apologétiques sur lesquels ils ont une compétence reconnue. Déjà sont sortis, de cet enseignement, divers ouvrages très remarqués. Nous citerons : *Science et Apologétique*, par M. de Lapparent, membre de l'Académie des Sciences (in-18, Paris, Bloud, 1905); *L'Eglise catholique, la Renaissance, le Protestantisme*, par M. Baudrillart (in-18, Paris, Bloud, 1905); *Dix leçons sur le martyre*, par M. Paul Allard (in-18, Paris, Lecoffre, 1906).

Durant l'année scolaire 1906-1907, ces conférences apologétiques seront données par M. Gaudeau (12 novembre-21 janvier) sur « La théorie scientifique de la Foi catholique à l'encontre des maladies actuelles de la Raison et de la Foi »; puis par M. Delarue (28 janvier-22 avril) sur « Les catacombes romaines et l'Apologétique »; enfin par M. Guibert (29 avril-24 juin) sur « Les croyances religieuses et les sciences de la nature ». Ces conférences ont toujours lieu à 5 heures et demie, le lundi, dans la grande salle de l'Institut catholique.

Collections apologétiques.

Plusieurs éditeurs français ont groupé en « collections » les ouvrages de leur catalogue ayant pour objet l'Apologétique. La collection la plus connue est celle de la maison Bloud, « Science et religion, Etudes pour le temps présent ». Commencée il y a moins de dix ans, elle compte déjà 450 brochures. A côté de ces tracts (64 pages chacun), tantôt populaires, tantôt savants, la même maison édite la « Pensée chrétienne », et des « Etudes de philosophie et de critique religieuse », destinées aux travailleurs, qui cherchent plutôt à se faire une éducation religieuse qu'à trouver des réponses toutes prêtes aux objections courantes. Sur l'initiative de M. Gondal, supérieur du grand Séminaire de Rodez, la maison Roger commence une nouvelle collection apologétique ayant pour titre : « Croyance et Science ». Dans l'esprit du fondateur, ces volumes (in-18 de 200 à 300 pages) doivent procurer des moyens d'étude aux élèves des Séminaires et aux prêtres laborieux du ministère, et suppléer ainsi à l'indigence des manuels.

En signalant à nos lecteurs ces collections, nous ne les engageons pas à entasser ces brochures et ces volumes dans leurs bibliothèques. Mais nous leur conseillons d'en avoir le catalogue, et d'acheter, quand le besoin s'en fera sentir, les ouvrages utiles à leurs études. Connaître les livres, et se les procurer au moment où l'on doit en user, c'est le procédé d'achat le plus économique.

Propagande apologétique.

On nous demande souvent quels sont les meilleurs livres de propagande, à bon marché, qu'on peut distribuer dans les patronages et dans les familles chrétiennes, pour apprendre aux jeunes gens et aux gens du peuple les répliques qu'ils peuvent faire lorsqu'on s'attaque publiquement à leur foi. Le premier livre de ce genre fut celui de Mgr de Ségur, *Réponses* (Paris, Tolra), que beaucoup d'amateurs mettent encore au premier rang. L'œuvre de Grammont (Belgique) a édité et mis en vente à o fr. 50 *le Jeune apologiste*, ou *Ténèbres et Lumière*. Un laïc, animé d'un zèle très généreux pour sa foi, a composé et mis en vente à o fr. 20 (encore on fait des remises) un volume de 192 pages, où il répond d'une façon très incisive à tous les mots et aux mauvaises plaisanteries qui courent dans le peuple contre la religion. Le livre est intitulé: *Répliques du bon sens aux attaques et objections contre la religion* (Lille, Taffin-Lefort). Bon à distribuer en temps de missions. La *Bonne Presse* a aussi édité nombre de tracts dont on peut se procurer le catalogue rue Bayard.

Bureau apologétique.

Il nous vient d'Autriche un bel exemple. Des syndicats, créés dans plusieurs diocèses pour la défense de l'honneur du clergé, ont résolu de former à Vienne, pour relever et réfuter tout ce que la mauvaise presse publie contre la religion et l'Eglise, un *Bureau apologétique*, dirigé par le docteur Deimel de Stockereau. Déjà l'Allemagne possédait des institutions analogues. En Suisse, on vient de fonder, au congrès de Lucerne, un *Institut apologétique de la presse catholique suisse.*

Cartes postales apologétiques.

Un ami d'Amérique nous adresse une carte postale, qui, à sa façon, fait ingénieusement œuvre apologétique. Elle est éditée par la *Société pour la propagation de la Foi.* On y voit un cercle où sont représentées, par des secteurs proportionnés, les diverses religions qui se partagent l'humanité : 236 millions de catholiques sur un secteur blanc; 112 millions d'hérétiques, 90 millions de schismatiques, et 8 millions de juifs, sur des secteurs ombrés de hachures; et enfin 1.400 millions de mahométans, bouddhistes, brahmanistes, païens..., sur un immense secteur tout enténébré de noir. La statistique est empruntée à Mulhall. Et au-dessous on lit cette invitation très apostolique : « Voulez-vous aider à supprimer le noir? »

Revue des Revues

REVUES FRANÇAISES

Annales de Philosophie chrétienne (août 1906). — L. Le Leu : *La mystique chrétienne et sa psychologie.* — A. Leclère : *Esquisse d'une apologétique.* Du passage nécessaire du sens commun à la science, — de la science à la philosophie, de la philosophie à la religion naturelle, — de la religion naturelle à la religion positive, — de la religion positive à la mystique. « Le sens commun ne constitue qu'une image lointaine du vrai savoir, mais qui suffit aux nécessités de la vie pratique. » — « La science ne nous entretient que de mouvements, ou d'une énergie sans ressemblance avec la matière que conçoit le vulgaire. » — « La métaphysique tient la science pour symbolique »; elle veut pour son compte propre « posséder une vue d'ensemble de l'univers ». — La religion naturelle aspire au même but, mais avec les différences suivantes : « Tandis que l'esprit philosophique, arrivé à l'universel et contemplant de là l'individuel, ne modifie plus son attitude, *l'esprit religieux*, lui, *ne s'élève à l'universel que pour faire tourner ensuite l'universel autour de l'individuel et finalement du moi.* C'est depuis l'individuel, depuis le moi qu'il le contemple... Que suis-je dans l'univers et pour son principe? Que veut-il consciemment ou inconsciemment, de mon intelligence, de mon cœur, de ma volonté, de mon corps? Comment le sastisfaire pour être heureux, ou bon, ou heureux et bon tout à la fois? Toute l'essence de la religion est là. » — Mais la religion naturelle a des points faibles : « Par là même que la religion renverse l'ordre propre à la métaphysique philosophique et subordonne l'universel à l'individu, elle propose un finalisme dont la science positive a souffert pendant des siècles... » elle renferme en outre « des raisons de douter d'elle-même ». Elle aspire donc à « un nouveau supplément, à quelque chose comme la religion positive ». — Est-ce du fidéisme? L'auteur s'en défend : d'où *possibilité* de la religion positive. La *vérité* en est prouvée par l'apologétique dite « nouvelle »; défense, s'appuyant sur les arguments ordinaires, de cette apologétique. A noter : « L'apologétique dite nouvelle, qui ne renonce pas au meilleur de celle qu'on dit ancienne, consiste au fond, à mener l'âme, de la métaphysique et de la religion naturelle à la religion positive, sans parler d'abord de miracles et sans nier que la grâce soit nécessaire pour croire, sans prétendre rationaliser le dogme... Mais quelques-uns ont peut-être trop parlé de sentiment... Ce sentiment dont ils parlaient, il est intelligence aussi. » *La Religion positive est atteinte*, cependant nous ne sommes pas encore satisfaits : « on ne pourra pas ne pas souhaiter, d'un désir accru par la satisfaction même qu'il aura déjà reçue, cette intuition qui est refusée au savant, au philosophe, ou partisan de la religion naturelle. » — Le *Mysticisme*, dernier stade à atteindre ici-bas y

remédie. — Cependant, « il faut à l'homme, en dernière analyse, plus même que les faveurs dont l'âme se sent comblée, aux moments que connaissent tous les vrais croyants, de la plus grande jouissance mystique, il lui faut plus que ces faveurs insignes et quelquefois de longue durée dont les saints se disent en possession dès ce monde. il faut... *la vie éternelle* ». — L. LABERTHONNIÈRE : *La Question de méthode en apologétique*. Examen de l'ouvrage de M. l'abbé Louis Picard : *La Transcendance de Jésus-Christ*.

Revue philosophique (août). — F. LE DANTEC : *Les objections au monisme*. Les objections faites au monisme proviennent de la *logique des sentiments* : on ne VEUT pas du monisme. — Discutons : Le monisme n'a rien d'un système métaphysique; ce n'est donc pas le matérialisme des anciens. — Le *monisme* est une théorie *purement scientifique* (d'après M. Le Dantec). La connaissance scientifique des chose existe lorsque nous les connaissons « d'une *manière impersonnelle*, « c'est-à-dire » quand nous pouvons réduire leur description à des *mesures* faites par des moyens tels que ces moyens, dûment appliqués, fournissent *les mêmes* résultats à tous les observateurs ». — Or être moniste c'est avoir la persuasion qu'il y a, de tout, une connaissance scientifique, c'est-à-dire « *qu'il ne se passe rien de connaissable à l'homme sans que se modifie quelque chose qui est susceptible de mesure* ». — Exemple : « Si je suis moniste au sens que j'ai défini plus haut, je dois croire que mes pensées et mes sentiments ne se produisent pas sans quelque chose qui est susceptible de mesure, donc, d'étude scientifique ou impersonnelle, et que, par conséquent, mon domaine subjectif n'est pas inviolable... Il est certainement *très difficile* de mesurer ce qui se passe dans le cerveau d'un homme qui pense, mais, de ce qu'on a échoué par une méthode, il ne s'ensuit pas que cette mesure soit impossible... Nous ne savons pas encore observer directement l'intérieur du cerveau d'un homme vivant. C'est le *phrénographe* qui résoudra la question, et nous n'y sommes pas de sitôt... » En tout cas, le monisme peut déjà affirmer « qu'il n'y a pas, dans l'homme vivant, une entité directrice indépendante de son mécanisme corporel, mais que les pensées, la détermination d'agir, sont liées à des modifications de la substance de l'individu. » — Or, supposons que le phrénographe soit inventé : « l'observateur qui s'en servirait ne connaîtrait pas les états d'âme de l'individu *phrénographié* pas plus que le physicien qui regarde avec ses yeux la ligne sinueuse du cylindre du phonographe *n'entend* le morceau de musique qui a tracé cette ligne sinueuse... Un sourd qui posséderait un phonographe pourrait connaître entièrement l'*Iphigénie* de Glück, sans soupçonner une seule de ses beautés; mais il saurait la reconnaître partout et toujours, constater les imperfections d'une exécution de ce chef-d'œuvre, en la suivant sur un cylindre enregistreur, au moyen de ses yeux... Le son est un *épiphénomène* des mouvements vibratoires que l'on appelle sonores, il n'existe pas pour les sourds, qui peuvent néanmoins étudier pleinement tous les mouvements sonores *se propageant, en dehors*

d'eux... » De même, pour un observateur au *phrénographe*, « la *conscience* de l'individu observé sera un épiphénomène lié aux phénomènes mesurables qu'il a enregistrés, comme tout à l'heure le *son* était un épiphénomène pour le sourd qui faisait de l'acoustique... Cette théorie de la conscience épiphénomène, théorie qui est inséparable du monisme, a été si violemment attaquée et si souvent tournée en ridicule, qu'il était nécessaire d'en donner une idée très nette avant d'en entreprendre l'étude ». — Nous répondrons sous peu à l'article de M. Le Dantec, et franchement l'étude qu'il vient d'écrire n'était pas inutile pour préciser la question : avec le monisme ainsi défini, il n'est peut-être pas interdit de s'entendre; du moins peut-on discuter sérieusement.

Etudes (5 septembre). — CHRISTIAN BURDEAU : *La Sainte Vierge et les Apocryphes*. Vie de la Vierge Marie d'après les Apocryphes. — Essai de critique des documents : « Après les miracles imaginaires, une seconde catégorie de faits à rejeter sont visiblement inventés pour faire accomplir une prophétie. D'ordinaire, ici encore la tâche est facile, car souvent la prophétie a été mal comprise... On cite souvent, comme exemples de ce procédé, la tradition des animaux à la crèche, issue du texte d'Isaïe : *Cognovit bos possessorem suum et asinus præsepe domini sui*[1]. L'opinion que Jésus naquit à minuit semble bien venir de cet autre texte : *Cum enim quietum silentium contineret omnia, et nox in suo cursu medium iter haberet, omnipotens sermo tuus de cœlo, a regalibus sedibus... prosilivit*[2]. Dans l'histoire de Marie, nous croyons avoir rencontré un fait analogue : ainsi qu'on l'a vu d'après l'*Evangelium de Nativitate* que nous avons cité, l'épisode des verges au mariage de la sainte Vierge aurait pour origine une interprétation, dans un sens trop matériel, de l'oracle d'Isaïe : *Egredietur virga de radice Jesse, et flos de radice ejus ascendet, et requiescet super eum spiritus domini*[3]. » « Nous croyons que plusieurs faits, sur la substance au moins desquels presque tous les apocryphes s'entendent, acquièrent de ce chef une très sérieuse probabilité pour ne pas dire une certitude historique. Ce sont surtout, à notre avis, les faits suivants : Marie, fille de Joachim et d'Anne, fut accordée par Dieu comme une bénédiction spéciale, à la prière et à la sainteté de ses parents. Elle fut dès son jeune âge offerte à Dieu. Fiancée à Joseph, elle n'habitait point encore avec lui, quand elle conçut le Verbe fait chair. Enfin, elle mourut à Jérusalem. »

La Quinzaine (1er septembre). — HENRI LORIN : *Déclaration Programme* (*Semaine sociale de Dijon*). « Nous serons amenés à constater que sous l'influence des erreurs ambiantes, et au milieu d'un régime social constitué en dehors, en dépit des enseignements de l'Église, nous avons laissé involontairement des infiltrations

1. Is., I. 3.
2. Sap., XVIII, 14-15.
3. Is., XI, 1.

païennes envahir notre mentalité, et que nous, qui nous réclamons de la religion catholique, nous n'en avons donné aux masses qu'une idée incomplète, insuffisante et quelquefois même inexacte. Par contre, nous pourrons sentir, sous le mouvement de réforme sociale qui emporte les esprits de notre temps, une poussée latente de christianisme inconscient... »

« L'objectif de la *Semaine sociale* est de réagir contre la tendance à penser que les questions économiques et sociales, que celles des rapports entre le capital et le travail peuvent se traiter d'une façon isolée et fragmentaire; l'homme y est en jeu; leurs solutions dépendent donc des conceptions que l'on se fait de l'homme, de son origine, de sa fin, de son rôle, des conditions de sa vie... » « Le catholicisme a toujours mis en lumière le caractère social de l'être humain... Il a toujours professé que, de même que les hommes ne peuvent se sauver que par l'Eglise, ils ne peuvent se développer et se perpétuer que socialement. L'individu n'est pas le fruit d'une génération spontanée. Il a pour origine un fait social; l'individu n'est pas isolé; il n'a une vie à proprement parler humaine qu'en société avec ses semblables... la vie l'engage forcément dans un triple réseau de solidarités : familiales, locales, professionnelles. La nécessité de ces trois sociétés, famille, cité, profession, est donc un fait qui dépasse sa volonté et dont il ne lui est pas possible de supprimer les conséquences. »

Revue des Deux Mondes (15 septembre). — G. DUMAS : *Comment aiment les mystiques chrétiens.* « Les médecins ont beaucoup étudié les mystiques dans la seconde moitié du dernier siècle, et ils se sont contentés souvent d'explications trop simples. » — *L'explication par l'hystérie ne satisfait point M. Dumas :* « Il y a beaucoup à dire contre une conception de ce genre [1], et l'on pourrait montrer sans peine que chez bien des mystiques, l'hystérie, loin de constituer une condition nécessaire de la mysticité, n'intervient qu'à titre accessoire ou même n'intervient pas du tout... Ce n'est pas évidemment par cet état nerveux que Pascal est arrivé à la joie de la certitude, et, si sainte Thérèse a été hystérique, on ne saurait prétendre que son mysticisme si intelligent et si personnel ait été conditionné par sa névrose; bien au contraire, elle a su merveilleusement profiter de ses visions et de ses extases pour se rapprocher de son Dieu, et c'est son hystérie qu'elle a soumise à son mysticisme. » Mais c'est surtout dans l'analyse de l'amour mystique que trop souvent l'on a manqué de délicatesse. Bon nombre de médecins et même de psychologues soutiennent « que l'amour mystique ne diffère pas, dans sa racine, de l'amour humain le plus sensuel ». Il est exact, en effet, qu'un mystique « s'exprime avec le langage de l'amour le plus passionné; il fait les mêmes protestations qu'un amant, il a les mêmes souffrances et les mêmes joies ». Mais ceci ne prouve rien contre l'immatérialité de

1. D'excellents arguments ont été donnés récemment contre cette conception par M. Pierre Janet (*Une extatique*, Paris, 1901) et M. Léon Gaubert (*La catalepsie chez les mystiques*, Paris, 1903). — (Note de M. G. Dumas.)



leurs affections : 1° Ce langage était pour eux *une nécessité* : « Ils emploient pour exprimer leur amour mystique les seuls termes qu'ait inventés pour l'amour la langue des hommes. » 2° « Le catholicisme avait, dès le IIIe siècle, donné aux mystiques le modèle de leur langage amoureux en présentant le Cantique des Cantiques comme un dialogue de l'Eglise avec son époux divin. » Donc « par tradition comme par nécessité, les mystiques ont parlé à leur Dieu le langage amoureux des hommes, et c'est commettre à la fois une injustice et une erreur que d'abuser de ce langage pour assimiler brutalement à l'amour sensuel les sentiments qu'ils éprouvent ». 3° « L'amour divin est infiniment plus riche que tous les sentiments humains, parce qu'il contient les plus forts et les plus profonds d'entre eux ; il est tissé de tendresse conjugale ; il est tissé de tendresse filiale ; il est tissé de compassion ; et tous ces sentiments confondus l'alimentent et le renouvellent sans cesse. L'âme mystique voit son Dieu tantôt sous les trait d'un fiancé plein de grâce et de beauté, tantôt sous la forme d'un père tout-puissant et d'un consolateur, tantôt sous l'apparence d'un homme souffrant pour elle les pires souffrances, elle l'aime de toutes ses forçes, d'amour, de reconnaissance et de pitié. » 4° De plus, « ce qu'il ne faut pas oublier, si l'on veut se faire une idée de la toute-puissance de l'amour divin, c'est qu'il a pour objet les réalités éternelles qui, dans l'esprit du mystique, ne souffrent de comparaison avec aucune des réalités terrestres ». 5° Les causes de l'attrait que certaines âmes éprouvent pour l'amour divin distinguent encore ce sentiment de l'affection charnelle. Il faut aux mystiques cet amour parce que seul il est assez fort « pour vaincre les instincts les plus vivaces de l'égoïsme et de la chair », — parce « qu'il est le seul qui dure » — « le seul qui console et fortifie contre les angoisses de la tentation et du doute » — « le seul enfin qui satisfasse ce besoin de moralité supérieure qui est au fond du mysticisme chrétien. Aimer Dieu, c'est haïr l'égoïsme, le mensonge, toutes les passions charnelles ou basses, et c'est aimer par-dessus tout l'austérité la pureté, la bonté ».

Conclusion : Aimer, pour le mystique chrétien, « c'est coordonner autour d'un même objet considéré comme sacré, les sentiments humains les plus forts ou les plus élevés, et trouver dans ce faisceau d'affections, la satisfaction morale, l'équilibre et la paix ».

Revue de l'Institut catholique de Paris (juillet-août). — A. DE LAPPARENT : *L'ancienneté de l'homme*. Remonte à plus de six ou sept mille ans. « Mais la prudence doit nous tenir de plus en plus en garde contre les évaluations considérables devant lesquelles des anthropologistes téméraires n'avaient pas reculé. » — E. GRISELLE : *L'Apologétique de Nicole d'après ses lettres*.

REVUES ALLEMANDES

Apologetische Rundschau (septembre). — Dr KAUFMANN. *Les nouvelles attaques contre Lourdes.* Elles s'appuient : 1° Sur une prétendue lettre du procureur général de Pau au procureur de Lourdes, en date du 28 décembre 1857 — d'après le *Journal de Francfort* — et tendant à réprimer toutes manifestations à la grotte. Or, cette lettre est écrite quarante-cinq jours avant la première apparition! 2° Sur une aventure amoureuse qui, d'après le « *Chrétien Francais* », se serait passée à la grotte entre un officier et la femme d'un horloger de Lourdes. Surprise par une bergère, cette femme aurait joué le rôle de la Vierge. 3° Sur l'état hystérique de Bernadette Soubirous. D'après le *Journal de Francfort*, toutes les apparitions auraient ressemblé à la première, présentant elle-même tous les caractères d'une crise hystérique. — L'abbé Kaufmann fait bonne justice de ces légendes : 1° La lettre du procureur n'a jamais existé que dans l'imagination de Bonnefon. Elle ne se trouve point (chose invraisemblable) dans le réquisitoire, pourtant si complet, que M. Chaigne, de la Gironde, a dirigé contre Lourdes. 2° L'aventure prétendue est une fable : c'est l'officier lui-même qui, dit-on, aurait rapporté la chose — l'horloger et la femme dont il s'agit étant morts, — à un juge de Cusset, près Vichy. Mais nous n'aurions là qu'un témoin, — et personne, du reste, à Cusset, n'a entendu parler de l'histoire, — le juge lui-même l'ignore, au témoignage de M. le Curé de Cusset. D'ailleurs, le premier horloger établi à Lourdes y apparaît en 1860, dix-sept ans après l'aventure! 3° Les prétendus médecins de Nevers et d'Alger, qui auraient reconnu en Bernadette une hystérique ne l'ont jamais examinée. Par contre, nous avons en sa faveur les jugements de l'évêque de Nevers, Mgr Forcade : « Loin d'être folle, c'est une personne d'une sagesse peu commune et d'un calme dont rien n'approche », et du Dr Robert Saint-Cyr, médecin du couvent où se trouvait Bernadette : « Elle jouit d'une grande autorité, et, de ma part, d'une entière confiance. Vous voyez, mon cher confrère, que cette jeune sœur est loin d'être aliénée. Je dirai même : sa nature calme, simple et douce ne la dispose pas le moins du monde à glisser de ce côté. » — *La décadence des nations catholiques :* Réponse à l'objection courante que décadence et catholicisme vont de pair. 1° La richesse d'un pays dépend, avant tout, de la richesse du sol et du sous-sol. Les mines et les sources des Etats-Unis en expliquent les milliardaires. On ne peut pas être roi du pétrole en Apulie ou dans les Abruzzes. 2° Le climat; tempéré, il favorise singulièrement l'activité commerciale. Précisément, les nations protestantes jouissent d'un tel climat (Allemagne, Angleterre, Hollande, Etats-Unis). 3° La situation politique n'est pas sans influence sur le développement économique : or, précisément en Espagne, en Italie, dans la France et l'Autriche modernes, il n'y a qu'un minimum de sécurité politique. 4° Si catholicisme et décadence vont forcément de pair, pourquoi la grandeur de l'Espagne sous Charles-Quint, et de la France, sous Louis XIV et Napoléon?

Enfin « nous ne devrions tout de même pas oublier — *c'est un Allemand qui parle* — que notre conception du droit, notre organisation constitutionnelle, notre liberté et nos avantages civiques, tout cela nous le tenons en droite ligne des nations catholiques et principalement de la France. Or, tous ces biens inappréciables sont la condition première de notre essor économique : sans eux, nous n'aurions pas un tel épanouissement commercial et industriel en Allemagne. » — *Cordial merci à notre ami, l'abbé Kaufmann.*

Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie (XXI Band, 1 Heft). — FRIEDRICH KLIMKE, S. J. : *La Philosophie du monisme.* L'auteur distingue les diverses espèces de monisme, entre autres, le *monisme matérialiste*, qui ne reconnaît que la matière, et le *monisme spiritualiste*, d'après lequel l'essence des choses ne serait qu'esprit; il s'occupe, uniquement, dans ce numéro, du monisme matérialiste. Il expose les arguments allégués en sa faveur : 1° Dans sa naïveté, l'homme croit voir derrière chaque phénomène une « *force* spéciale »; mais la science le détrompe : tout ce qu'elle peut faire « c'est d'établir certaines lois de concomitance ou de succession entre les divers phénomènes. » 2° Toutes les sciences positives nous fournissent des preuves directes de la dépendance totale qui relie les phénomènes spirituels à des causes matérielles : telle la physiologie, suivant laquelle « la vie psychologique croît avec une centralisation plus parfaite des divers centres nerveux... avec le développement et la grosseur du cerveau » ; telle encore — la pathologie : « Chaque phénomène psychique anormal peut se ramener à la constitution maladive du cerveau » ; — telles enfin la cosmogonie et la physique. L'auteur fait à ses arguments les réponses ordinaires : « Comment pouvons-nous concevoir l'élément psychique comme quelque chose de matériel? Il n'est pas étendu comme la matière, il n'est ni gros ni fin, ni long ni large, ni léger ni pesant, ni dur ni mou... Déjà le bon sens naïf trouve une différence énorme entre le corps et l'esprit, et les recherches psychologiques modernes n'ont pas jeté un pont sur cet abîme; elles l'ont au contraire agrandi. » « Une explication scientifique ne consiste pas seulement à formuler des lois constantes de succession entre plusieurs phénomènes, autrement l'homme pourrait expliquer ainsi le jour par son alternance régulière avec la nuit; mais elle va jusqu'à montrer quels sont les facteurs respectifs concourant à la production des phénomènes à expliquer et quel en est le mode d'action. » Enfin, « le monisme matérialiste et ses prétentions se heurtent au principe de causalité. Tout effet produit au sein de la nature n'est qu'une manifestation ou un changement de quelque chose de préexistant. La cause doit déjà, de quelque manière, contenir ce qu'elle produit, autrement il y aurait dans l'effet quelque chose de nouveau, qui se trouverait là sans fondement adéquat, et qui, dès lors, sortirait du néant. *Ex nihilo, nihit fit* ». — IGNACE WILD : *De l'authenticité de quelques opuscules de saint Thomas.* — RÉGINAL SCHULTES, O. P. : *Contrition et sacrement de pénitence. L'enseignement*

de saint Thomas sur le rapport de la contrition et du sacrement de pénitence.

Stimmen aus Maria-Laach (14 septembre). — J. LAURENTIUS, S. J. : *Le Syllabus à la lumière de l'ultramontanisme et de l'anti-ultramontanisme.* — Etude du livre, paru sous ce titre, du Dr Franz Heiner, protonotaire apostolique, professeur de droit canon à l'Université de Fribourg-en-Brisgau.

« Un progrès sans Dieu, sans foi et sans religion, au rebours des principes fondamentaux de tout vrai progrès; un libéralisme qui fait abstraction de tout christianisme, de tous les principes de liberté et de justice chrétiennes, basé sur l'absolutisme d'Etat et sur les principes d'une philosophie athée ; une civilisation qui fait abstraction de toute religion dans l'éducation, l'instruction et la science pour ne suivre que des tendances matérialistes, tout cela, le Pape le tient pour faux progrès, pour faux libéralisme, pour civilisation malfaisante. Le Pape et tout chrétien, qu'il soit catholique ou protestant, ne peuvent se réconcilier avec un tel libéralisme, avec un tel progrès... Entend-on, sous le nom de progrès et de libéralisme, le vrai progrès, le vrai libéralisme, qui ennoblissent l'homme, le délivrent des chaînes de l'esclavage des passions et du péché, l'élèvent jusqu'aux sphères idéales de la foi, de la science et de la vertu? Cherche-t-on à fortifier et à seconder la société humaine dans la famille, la commune et l'Etat pour ce qui regarde la vie matérielle et spirituelle? Alors l'Eglise est la première puissance disposant du pouvoir et des moyens de donner au monde la civilisation et le progrès. »

REVUES ANGLAISES

The Catholic World (juillet 1906). — PATRICK HEALY : *Etude sur de récents apologistes chrétiens.* Analyse de l'ouvrage de de Samuel Dill (Professor of Greek in Queen's College. Belfast) : *Roman society from Nero to Marcus Aurelius.* — L'époque choisie par l'auteur est la meilleure pour une étude des conditions précédant la rénovation opérée par le christianisme dans le monde. « On trouve dans cette période tous les éléments nécessaires pour étudier la condition sociale de l'humanité, sous les auspices du paganisme et sous la direction de la philosophie. Epoque de civilisation matérielle intense, *elle offrait une occasion excellente d'expérimenter les théories humaines sur la vie et sur les destinées,* en *dehors de l'influence et du frein d'une religion révélée.* Or, livré à lui-même, l'homme tombe dans une telle dépravation qu'il soulève le dégoût des satiriques Martial et Juvénal, des historiens Tacite et Suétone. Une réaction s'opère : Sénèque, philosophe et directeur d'âmes, demande à la philosophie le secret de rendre l'homme « autonome et indépendant »; « il cherche la béatitude dans la volonté libre, affermie contre les revers de la fortune et du hasard ». D'autres, Lucien, Apollonius de Tyane, Dion Chrysostome, sont plutôt des philosophes-missionnaires. Mais *l'esprit religieux leur manque.* Les grands

et le peuple, tous ont *soif de religion* et, pour apaiser cette soif, ils font appel à toutes les superstitions, quelles qu'elles soient. On veut une vie future et une immortalité. On se donne à tous les cultes : celui de la « Magna Mater », sanglant et cruel, d'abord interdit à Rome et qui plus tard exerça une fascination irrésistible sur l'imagination de peuple, — ceux d'Isis et de Mithra, qui « enivraient l'âme de rêveries, promettaient une vie future, et pour lesquels les dames romaines se plongeaient dans le Tibre glacé, ou se traînaient au champ de Mars, sur leurs genoux en sang ». *Le christianisme seul devait combler l'attente anxieuse de ces païens à la recherche du Dieu inconnu* ».

(Août 1906). — Wilfrid Wilberforce : *Newman et Littlemore.* — Max Turmann : *La situation religieuse en France.* — Thomas Gerrard : *La valeur spirituelle du christianisme.* Plaidoyer en faveur de la philosophie de l'immanence, dont le P. Tyrrel, au dire de l'auteur, a indiqué exactement dans *Lex credendi*, le pouvoir et les limites. Cette philosophie se distingue d'abord du *pragmatisme de W. James* : « suivant le pragmatisme une chose à qui l'on ne peut trouver d'influence sur quelque point de la vie pratique est, sinon fausse en elle-même, du moins sans valeur aucune dans le plan de la vérité ». « L'immanentisme » dit au contraire : « Quand une croyance sert à la vie pratique, quand elle porte de bons fruits de vie morale, c'est là *un des* signes, et très important, que cette croyance est vraie; lorsqu'une croyance porte de mauvais fruits de vie morale, c'est un signe que cette croyance est fausse. Nous ne pouvons pas toujours apercevoir, sinon d'une manière très vague, la connexion qui relie une croyance et la vie spirituelle. Mais, si nous ne pouvons pas apercevoir cette connexion, nous pouvons au moins voir les résultats de la croyance... » « L'école moderne, avec le professeur James à sa tête, fait du pragmatisme la *seule* preuve de la vérité : l'école immanentiste, représentée par le P. Tyrrel, fait du pragmatisme seulement *une des preuves*, très importante il est vrai... » « Faire de la vérité d'un dogme quelque chose de simplement et de purement pratique; lui faire signifier uniquement : « agis *comme* si cela était vrai, et il suffit »; réduire la vérité à un mythe moral, c'est là une position que j'ai répudiée à plusieurs reprises dans *Lex orandi*, où j'ai répété avec insistance qu'une croyance, qui donne un aliment universel et constant à la vie spirituelle doit être par là même d'autant plus vraie au point de vue des réalités du monde spirituel, et doit, par conséquent, posséder une valeur représentative aussi bien qu'une valeur pratique. S'il y a un pragmatisme qui repousse cela, je n'ai rien à voir avec lui. » De plus « la vie prise comme critérium ne doit pas être limitée à l'individu... L'individu ne peut pas se contenter d'user du seul critérium de son expérience limitée. Ce critère doit être la vie de tout le corps du Christ, la vie de l'Eglise. L'individu, en tant que membre de cette grande société, doit faire abstraction de ses divergences personnelles... » Mais là encore, l'expérience humaine « consultée ainsi légitimement, nous donne du vrai, non pas tout le vrai ». Telles sont les limites de la méthode d'imma-

nence; en voici les résultats : 1° Elle ne répète pas, à la suite de Ritschl : « Je demande un Dieu, non pas un *Credo* »; elle « proclame au contraire le principe que, vraiment comprise et correctement appliquée, elle doit déposer en faveur de la vérité catholique ». Pour elle, vie, c'est vie de l'esprit aussi bien que du vouloir et de la sensibilité. L'édification de cette vie se fait sur le modèle de celle du Christ, révélation du Père Eternel, que contiennent l'Ecriture et la tradition. 2° L'auteur aborde alors la question du développement de la Révélation : « La substance du dogme ne se développe pas de la même manière que la forme. La substance peut elle-même se développer, mais elle est *semper eadem*. Le concile du Vatican a défini que le *sens* des dogmes sacrés, une fois défini par notre Mère l'Eglise, devait être toujours conservé, et que jamais, sous prétexte et sous couleur de science plus approfondie, nous ne devions l'abandonner. Mais la forme, parce qu'elle n'est que forme, peut et doit varier. Par conséquent, ce qu'on appelle le « christianisme du « Nouveau Testament », ou le « pur enseignement de la Bible » est une doctrine complètement mutilée. Elle s'en tient aveuglément à la réaction; elle rejette toute flexibilité et toute vitalité dans la religion du Christ. »

The Month (juillet). — Edward King : *La sainte Communion dans l'Eglise primitive* A propos de ce passage du récent décret de la Sacrée Congrégation du Concile : « Le désir de Dieu sur ce point avait été si bien compris par les premiers chrétiens que tous les jours ils s'approchaient de la Sainte Table comme d'une source de force et de vie », l'auteur éclaire les passages peu concluants des *Actes*, II, 42 de la *Didachè* (ch. IX, X, XIV), de Pline (*Ep.* X, 96), et de saint Justin, martyr (I *Apol.*, 65-67), par deux passages de Tertullien (*De Orat.*, 6, et *Ad Uxor.*, II, 5), d'où il conclut : « Le passage ci-dessus est relatif à la pratique de la Communion domestique, indiquée, comme nous venons de le voir, par saint Justin. Aussi bien, nous pouvons raisonnablement supposer que, après la Messe du dimanche, les fidèles emportaient chez eux quelques saintes parcelles qui devaient être conservées dans l'Arca[1] et consommées en particulier. L'explication s'accorde parfaitement avec les paroles des *Actes* et avec celles de Pline. » Du témoignage de saint Cyprien de Carthage (*P. L.*, IV, 549 et *P. L.*, IV, 360) il résulte que, en 253 après Jésus-Christ, la communion quotidienne était une pratique bien établie dans l'Eglise d'Afrique. Au VI[e] siècle, d'après le *De Sacramentis* attribué à saint Ambroise (liv. IV, 6; V, 4), saint Hilaire de Poitiers (*P. L.*, X, 725), saint Jérôme (*Ep. ad Lucas*, *P. L.*, XII, 672), saint Augustin (*P. L.*, XL, 699), la même coutume existait également en Italie, en Gaule, à Rome. Toutefois, en raison de la pratique différente des Grecs, saint Augustin refusait d'appliquer à la Sainte Eucharistie la quatrième demande du *Pater* (*P. L.*, XXXIV, 1280). L'usage dans l'Eglise grecque et à Alexandrie était

1. *P. L.*, IV, 500.

en effet de ne recevoir la Sainte Communion qu'à certains jours dans la semaine et à certaines fêtes; mais on encourageait la communion quotidienne (saint Basile de Césarée, *P. G.*, XXXII, 483; saint Jean Chrysostome, *P. G.*, LXII, 29; 5e Homélie sur I *Tim.;* Socrate, *H. E.*, V, 22). Après le VIe siècle, il est difficile de dire que la communion quotidienne fût une note caractéristique de quelque Église que ce soit (Cf. Bède, *P. L.* XCIV, 666; Gennade de Marseille; saint Isidore de Séville, *P. L.*. LXXXIII, 756). Les synodes provinciaux essaient d'y remédier; un moment (xe siècle) la RÈGLE fut de communier aux grandes fêtes de Noël, de Pâques, de la Pentecôte, parfois du Jeudi-Saint et de la Transfiguration, jusqu'à ce que le concile de Latran (1215) eut modifié ce précepte comme on sait. — Suit une étude sur les différents rites dans l'administration du sacrement de la Sainte Eucharistie.

Bibliographie

LUCIEN GAUTHIER. — *Introduction à l'Ancien Testament.* Lausanne, Bridel; Paris, Fischbacher, 1906, 2 vol. in-8o. Œuvre de vulgarisation érudite, intéressante parce qu'elle marque une tendance à concilier souvent les données de la critique la plus destructrice, avec la foi d'un protestantisme orthodoxe.

ÉMILE HORN. — *Le Christianisme en Hongrie. Organisation religieuse de la Hongrie.* Paris, Bloud, 1906, 2 vol. de la collection *Science et Religion.* Renseignements précis sur l'histoire religieuse et l'état présent du Christianisme en Hongrie. Quelques pages à utiliser sur le rôle de la politique et de la question de nationalité dans la crise de la Réforme.

MAGAUD (abbé P.). — *La Société contemporaine et les lecons du Calvaire.* In-18, 280 p. Paris, Téqui, 1906. Conférences prêchées à Paris, dans l'église Notre-Dame-des-Champs, durant le carême de 1906. Tire un enseignement apologétique et moral de la méditation de la Passion. Sujets bien choisis, répondant aux préoccupations actuelles.

J.-B. PIOLET. — *Questions d'Angleterre.* Paris, Librairie des Saints-Pères, 1906. Trois études, dont deux au moins, celle sur la législation scolaire et celle sur les missions anglaises protestantes, peuvent intéresser l'apologiste.

Verhandlungen der 52ten *Generalversammlung der Katholiken Deutschlands in Strassburg* vom 20ten bis 24ten August 1905. In-8o, 648 p. et pl. Strassburg, Herder, 1905. Compte rendu complet des sessions du Congrès des catholiques allemands de l'an dernier à Strasbourg. Plusieurs des travaux reproduits sont de bonnes contributions à l'Apologétique.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

Paris. — Imprimerie F. Levé, rue Cassette, 17.

2e Année — N° 26 — 15 Octobre 1906

REVUE PRATIQUE
D'APOLOGÉTIQUE

Apologétique

L'Evangile de l'Enfance

(*Suite*)

Au IIe siècle, et dès ses débuts, la masse des chrétiens croit à la naissance surnaturelle de Jésus-Christ. Le fait de cette foi repose sur des témoignages catégoriques, qui sont relativement nombreux, vu la rareté des documents écrits de l'époque. Ce n'est pas en passant que les auteurs orthodoxes d'alors en font mention, ils y insistent. Leurs explications donnent à comprendre qu'il ne s'agit pas d'une opinion pieuse, plus honorable pour le Christ, mais d'un point nécessaire, étroitement lié à cet ensemble de doctrines, sur la personne de Jésus, que nous appelons aujourd'hui la christologie primitive.

Vers l'an 106, un disciple immédiat des Apôtres, saint Ignace, évêque d'Antioche, la métropole de l'Orient, met sur un même pied la parthénogénèse et la mort rédemptrice du Fils de Dieu.

« La virginité de Marie, son enfantement et de même la mort du Seigneur : ce sont là trois mystères, aujourd'hui hautement proclamés, mais qui se sont accomplis dans le silence de Dieu [1]. » Saint Ignace veut dire qu'au

1. Ἡ παρθενεία Μαρίας καὶ ὁ τοκετὸς αὐτῆς, ὁμοίως καὶ ὁ θάνατος τοῦ Κυρίου τρία μυστήρια κραυγῆς ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ ἐπράχθη, *ad Ephes.*, XIX., Dans le chapitre précédent le saint martyr affirme que : « Notre Dieu Jésus-Christ a été conçu dans le sein de Marie, suivant la dispensation divine, de la race de David et de l'Esprit-Saint. » Au chapitre VII, il le proclame « issu de Marie et de Dieu », καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ ; ep. *ad Trall.*, IX. Dans l'épître *ad Smyrn.*, I, il écrit γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου, *factum vere ex virgine.*

moment où Marie concevait et enfantait, le mystère de la Vierge-Mère n'était connu que de Dieu et de la seule créature qui devait nécessairement y être associée; les hommes et les démons crurent qu'avec Jésus un homme ordinaire entrait dans le monde; le juste Joseph lui-même ne fut initié qu'un peu après au plan divin. Et pareillement, quand Jésus expirait, bien peu nombreux étaient ceux qui savaient que sur cette croix infâme mourait le Fils de Dieu.

Il est impossible de faire planer le moindre doute sur l'authenticité de ce texte qui a été célèbre dans toute la haute antiquité [1].

Pendant le séjour que l'empereur Adrien fit à Athènes, vers l'an 125, le philosophe Aristide lui présenta une apologie en faveur des chrétiens. Cette œuvre, que l'on croyait irrémédiablement perdue, vient d'être retrouvée en son entier dans une version syriaque [2]. Or, parmi les points essentiels de la doctrine chrétienne qui s'y trouvent énumérés, figure la naissance virginale à côté de l'incarnation, de la mort sur la croix, de la résurrection et de l'ascension. « Les chrétiens reconnaissent que leur religion a commencé avec Jésus-Christ, qui est appelé le Fils du Dieu tout-puissant; et ils disent que Dieu est descendu du ciel, et qu'il a pris pour s'en revêtir une chair d'une vierge juive, et que le Fils de Dieu a habité dans une fille des hommes... [3]. »

On estime généralement que ce passage de l'apologie d'Aristide a été emprunté à un symbole de foi, reçu dans les églises de l'Achaïe. Des critiques ont même essayé d'en rétablir la formule originale au moyen du texte entier; tous s'accordent à y faire figurer en bonne place

1. Voir F. X. Funk. *Patres apostolici*, I, p. 187.

2. Rendel Harris. *The Apology of Aristides*. Cambridge, 1891, dans la collection *Texts and Studies*, t. I, fasc. 1.

3. *Oper. laud.*, p. 36. A peu de choses près, ce passage se retrouve dans un fragment d'une version arménienne. « Il est le Fils du Dieu Très-Haut, et il nous a été révélé par [*ou* avec] l'Esprit-Saint : il est descendu du ciel en naissant d'une vierge juive, il a pris chair d'une vierge; et ayant de la sorte pris la nature humaine, il s'est révélé lui-même comme Fils de Dieu... Il est le Verbe qui, de la race juive, selon la chair, est né de la Vierge Marie, mère de Dieu » (*op. cit.*, p. 29 et 32). A rapprocher le fragment publié dans les *Anal. ascra* de D. Pitra, 1882, t. IV, p. 8 et 284.

l'article qui concerne la conception surnaturelle du Christ par l'opération du Saint-Esprit [1].

Après Aristide, un autre philosophe, originaire de Palestine, entreprit à nouveau l'apologie du christianisme. Il l'adressa à l'empereur Antonin le Pieux (138-161). Cette suscription date la première Apologie de saint Justin, c'est une œuvre de la moitié du IIe siècle.

Après y avoir développé l'argument *ad hominem*, qui consiste à dire aux Grecs qu'ils ont grand tort de blâmer dans la religion chrétienne certaines croyances, alors que leurs propres théogonies offrent des traits semblables, il ajoute : « Si nous tenons que le Christ a été engendré par une Vierge, vous en dites tout autant de Persée [2]. » En réalité, il y a une différence essentielle entre la naissance miraculeuse de Jésus et la légende sur l'origine des héros grecs. La première a été prédite des siècles à l'avance par les Prophètes des Hébreux, notamment par Isaïe. Quant aux fables des poètes, que dans les écoles on débite à la jeunesse, sans leur en donner des preuves, elles ont leur origine dans l'artifice des démons, qui se sont appliqués à égarer le genre humain. Comme ils savaient d'avance, par les écrits des Prophètes, que le Christ devait naître d'une vierge, ils inventèrent une fable, celle de Persée, pour enlever de la crédibilité à la véritable prophétie; mais ils n'ont réussi que médiocrement dans leur œuvre de falsification [3].

Cette explication vaut ce qu'elle vaut, et ce n'est pas à cause d'elle que nous avons cité le passage de saint Justin. Quoi qu'on en puisse penser, elle reste une preuve que la croyance en la naissance virginale du Christ avait franchi le cercle intime des églises, puisqu'il fallait la défendre contre les attaques du dehors.

Mais, c'est surtout dans le *Dialogue avec le juif Try-*

1. Voici la restauration proposé par R. HARRIS, p. 25 : « Nous croyons en un Dieu tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, et en Jésus-Christ son Fils — né de la Vierge Marie —, il a été transpercé par les Juifs, il est mort et il a été enseveli ; le troisième jour, il est ressuscité, il est monté au ciel ; — et il va revenir pour juger. » On peut voir un autre essai de restauration, dans RESCH, *Kindheitsevangelium*, p. 295.

2. I *Apologia*, 31.

3. *Ibid.*, 32-33 ; cf. 46.

phon que le polémiste insiste sur le dogme de la Vierge-Mère. La chose était nécessaire en Palestine, où se trouvait le foyer des sectes judaïsantes qui, sur ce point, donnaient le démenti aux symboles orthodoxes. Après avoir rappelé la prophétie d'Isaïe (VII, 14), saint Justin fait observer que le Christ est le seul des descendants d'Abraham dont on ait prétendu qu'il fût né d'une vierge [1]. Et, comme les hellénisants de cette époque, juifs et judéo-chrétiens, ne lisaient pas dans leur version παρθένος (*vierge*), mais νεᾶνις (*jeune fille*); et qu'ils entendaient tout le passage du roi Ezéchias, l'apologiste promet une démonstration à ce sujet [2]; il la fera, en effet, un peu plus bas [3]. Tryphon objecte que les Juifs n'attendent qu'un Christ homme, et né des hommes [4]; Justin s'attache à prouver directement que la prophétie d'Isaïe convient au seul Christ [5]. A cette occasion, il établit un élégant parallèle entre Eve et Marie. L'une ayant conçu le verbe du serpent, alors qu'elle était encore vierge et intègre (ἄφθορος), engendra la désobéissance et la mort; tandis que l'autre reçut la joie et la paix, quand l'ange Gabriel lui apporta la bonne nouvelle que l'Esprit du Seigneur descendrait sur elle, et que la vertu du Très-Haut la couvrirait de son ombre; en conséquence, celui qui devait naître d'elle serait le Fils de Dieu. Alors, elle répondit : « Qu'il me soit fait selon votre parole. Et c'est d'elle que naquit celui que tant d'Ecritures représentent comme le vainqueur du serpent [6]. » Comme Tryphon accusait les chrétiens d'avoir renouvelé les fables ridicules des Grecs, notamment celle de Persée, naissant de la vierge Danaé et de Jupiter, saint Justin reprend la théorie de la falsification des mystères divins tentée par les démons [7].

Nous venons au paragraphe du Dialogue, qui a le plus fixé l'attention des critiques modernes. Le voici à peu près en son entier. « Cependant, ô Tryphon, ce que j'ai

1. I *Apologia*, 67-70.
2. *Dial.*, 43.
3. *Ibid.*, 67.
4. *Ibid.*, 84.
5. *Ibid.*, 49.
6. *Ibid.*, 84.
7. *Ibid.*, 100; cf. 113, 120, 127, où il revient incidemment sur le même sujet.

démontré, à savoir que Jésus est le Christ de Dieu, ne perdrait rien de sa force, alors même que je ne pourrais pas établir qu'il a préexisté, en qualité de Dieu, comme Fils du Créateur de l'Univers, et qu'il s'est fait homme en naissant d'une vierge... Car, mes amis, il y en a quelques-uns (τίνες) parmi nous (ἀπὸ τοῦ ἡμέτερου γένους) qui le reconnaissent pour le Christ, tout en le tenant pour un homme, né des hommes[1]. Je ne suis pas de leur avis, et je n'en serais pas, quand même le plus grand nombre, qui en effet se trouve être de mon côté, dirait de même. C'est que nous n'avons pas reçu du Christ l'ordre de croire des doctrines humaines, mais celles qui ont été prêchées par les bienheureux prophètes et enseignées par lui-même[2]. »

Ce texte fait voir jusqu'à l'évidence que pour saint Justin la naissance virginale n'est pas une opinion, mais un point certain et nécessaire de la foi chrétienne; que cette doctrine n'est pas la conclusion d'un raisonnement, une exigence de système, mais une donnée de la tradition, tant celle des anciens Juifs que celle des chrétiens; enfin, que la majorité, on peut dire la presque totalité (πλεῖστοι) des chrétiens, même en Palestine, professe cette croyance. Il est vrai que certains (τίνες) pensent autrement; mais on peut négliger leur sentiment, ils sont en dehors de la véritable tradition[3].

*
* *

On a dit de saint Irénée, qu'il est le premier théologien de la Vierge-Mère. C'est qu'en effet, il a marqué, mieux qu'aucun autre de ses contemporains, le rôle de Marie dans le mystère de l'incarnation du Verbe.

Dans l'abrégé de la foi catholique qu'il propose au

1. Des éditions imprimées portent ὑμετέρου γένους *generis vestri*, en rapportant le pronom aux Juifs, mais D. Maran, dont le texte a été reproduit par Migne, *P. G.*, VI, 581, préfère ἡμετέρου, en rapportant le pronom aux chrétiens. En note, il fait voir que saint Justin prend ailleurs le mot γένος en un sens assez large, non seulement pour ceux d'une même *race*, mais aussi pour les gens d'une même *catégorie*. Cf. *Dial.*, 35, 82, et I *Apol.*, 26.

2. *Dial.*, 48.

3. Fred. C. Conybeare, dans le *Standard*, 11 mai 1905, traduit τίνες par *many*; c'est forcer la portée du terme. Cet écart de traduction est encore aggravé par M. Houtin, *La question biblique au* XX[e] *siècle*, p. 248, où *many* est rendu en français par *beaucoup*.



début de son grand ouvrage *contre les Hérésies*, l'enfantement de la Vierge figure à la place qui lui convient, entre l'article qui concerne l'Incarnation en général et celui sur la Passion du Sauveur[1]. Aux yeux d'Irénée, ce point a une telle importance qu'il ne le sépare pas de sa foi en la divinité de Notre-Seigneur. « Je le répète, écrit-il, ceux qui disent que Jésus n'est qu'un homme, engendré par Joseph, persévèrent dans la désobéissance première et restent frappés de mort ; ils ne sont pas encore intimement unis au Verbe de Dieu le Père, ils n'ont pas été affranchis par le Fils, selon qu'il a dit lui-même : « Si le Fils vous affranchit, vous serez vraiment libres. » Ignorant celui qui né de la Vierge est notre Emmanuel, ils sont privés du don de la vie éternelle[2]. »

Quelques lignes plus bas, saint Irénée insiste sur la prophétie d'Isaïe (VII, 14), avec une allusion manifeste au quatrième Evangile[3] (I, 13); puis il ajoute : « S'il était le fils de Joseph en quoi différerait-il des autres hommes ? Comment Pierre l'aurait-il proclamé le Fils du Dieu vivant[4]. Ceux qui espèrent en un Jésus engendré par Joseph sont sous la malédiction qui pèse sur Jéchonias et sa descendance. De même qu'Adam a été fait par Dieu d'une terre vierge, ainsi le Christ a été fait par Dieu d'une mère vierge[5]. »

Le parallèle entre Eve et Marie, que saint Justin n'avait fait qu'ébaucher, est repris ici avec des développements tels qu'on peut le regarder comme un trait distinctif de la conception irénéenne. « De même que Eve, ayant un mari, mais vierge encore, devint par sa désobéissance, cause de mort pour elle-même et pour toute l'humanité; ainsi Marie, ayant elle aussi un époux prédestiné et étant néanmoins vierge, devint par son obéissance, pour elle et pour toute l'humanité, cause de salut... Comme Eve se laissa séduire par le discours d'un ange et abandonna

1. I, X, 1 ; « καὶ τὴν ἐκ Παρθένου γέννησιν ».
2. III, XIX, 1.
3. Nous aurons à revenir sur cette leçon singulière « *qui ex Deo natus est* », au lieu de « *qui ex Deo nati sunt* »; III, XIX, 2.
4. III, XXI, 8.
5. Nous venons de résumer tout un long passage qui est à lire en son entier III, XXI, 1-10.

Dieu en transgressant sa parole, ainsi Marie reçut de la bouche d'un ange le joyeux message qu'elle devait porter Dieu en se soumettant à sa parole. Si la première fut désobéissante à Dieu, la seconde se laissa persuader de lui obéir, afin que la Vierge Marie fut l'avocate de la Vierge Eve. Et comme le genre humain fut entraîné à la mort par une vierge, c'est par une vierge aussi qu'il a été sauvé[1]. »

Voilà comment, vers l'an 180, la tradition apportée de l'Orient dans les Gaules représentait le dogme chrétien. Il n'est pas jusqu'aux explications théologiques qui l'accompagnent qui ne soient déjà traditionnelles, du moins étaient-elles courantes dès la première moitié du IIe siècle, puisque nous les avons rencontrées dans saint Justin[2].

Une preuve décisive qu'à cette époque on regardait déjà la croyance en la naissance virginale du Christ comme une tradition d'origine apostolique, se prend du fait qu'elle figure dans les divers formulaires de foi ayant cours alors, et qui se rattachent tous à un type commun, appelé couramment le *symbole des Apôtres*. La formule qui semble avoir prévalu dès la seconde moitié du IVe siècle, du moins en Occident, « conçu du Saint-Esprit et né de la vierge Marie », n'est que le développement légitime d'une autre plus ancienne : « né du Saint-Esprit par la vierge Marie[3] » ou encore : « né du Saint-Esprit et de la vierge Marie ». Autant qu'on peut le conjecturer par les écrits du IIe siècle, la formule primitive aura été « né de la vierge Marie ». Réduit à sa plus simple expression, cet article énonce en sa substance le dogme chrétien, que les variantes postérieures viendront préciser, à l'encontre des négations ou des ruses de l'hérésie.

La foi du IIe siècle passe entière et sans conteste aux générations suivantes. La grande querelle de l'arianisme laisse intact le privilège de Marie. Au IVe siècle, Helvidius et les Antidicomarianites, qui nient la virginité

1. III, XXII, 4 ; V, XIX, 1 ; cf. IV, XXIII, où il résume le premier chapitre de saint Matthieu.

2. Sur l'origine et l'histoire de ce symbole, comme aussi sur sa teneur au IIe siècle, voir le *Diction. de Théol. cath.*, de M. VACANT, I, col. 1660-1680.

3. On emploie ἐκ de préférence à διά, contre les Valentiniens.



perpétuelle de la mère de Dieu, ne contestent pas qu'elle ait conçu surnaturellement le Christ. Les Juifs eux-mêmes ont alors senti qu'il fallait compter avec une croyance si bien affermie, au lieu de s'obstiner à faire de Jésus le fils légitime de Joseph et de Marie, ils préfèrent maintenant le représenter comme le fruit de l'adultère. C'est du moins sur les lèvres d'un juif que Celse, qui écrivait entre 177 et 180, met cette grossière calomnie; une pure injure, dit Origène [1], n'ayant pas même la vraisemblance des premières dénégations. Ce qui donne à penser que le juif introduit dans le « Discours véritable » n'est pas une fiction littéraire de l'auteur, c'est que la légende qu'il y débite se retrouvera plus tard dans des écrits juifs, notamment dans le Talmud et le pamphlet intitulé *Toledoth Jesu.*

Le bas conte des juifs ne sortit guère du ghetto, l'opposition des judaïsants disparut bientôt ou se modifia avec la secte elle-même; tellement qu'il faut sauter du milieu du IIIe siècle à la fin du XVIIIe, pour entendre mettre en question la naissance virginale de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

ALFRED DURAND, S. J.

(*A suivre.*)

1. *C. Cels.*, I, 28, 32-37. Après avoir discuté dans le détail toutes les allégations de Celse ou de son juif, Origène ajoute qu'une pareille invention est plus digne d'un bouffon que d'un écrivain qui se respecte : Ταῦτα βωμολόχῳ ἔπρεπε τὰ ῥήματα, καὶ οὐ σπουδάζοντι ἐν τῇ ἀπαγγελίᾳ.

L'Apologétique philosophique de Mgr d'Hulst

(*Suite*)

Il n'est pas jusqu'à la morale que Descartes n'ait compromise; Mgr d'Hulst le dénoncera en pleine chaire de Notre-Dame.

« Si je nommais Descartes au premier rang de ceux qui ont contribué à rompre l'unité de la morale, je soulèverais sans doute bien des protestations. Et de fait le grand philosophe français n'a jamais donné à personne le droit de douter de sa foi chrétienne. Comment donc aurait-il fait schisme avec les principes de la morale chrétienne? Serait-ce en énonçant la théorie bizarre qui fait dépendre l'essence du bien et du mal de la libre volonté de Dieu? Mais une erreur de détail ne saurait avoir d'aussi vastes conséquences. *Ce qu'il importe de considérer en Descartes, ce sont moins ses opinions propres, dont presque rien ne lui a survécu, que la portée générale de sa tentative et l'esprit de sa méthode.* Or par là, involontairement sans doute, mais avec une redoutable efficacité, il a préparé l'anarchie doctrinale dont la morale est la plus intéressante victime. Au lieu de restaurer le vieil édifice de la pensée philosophique, il l'a rasé pour en construire un autre sur un modèle sorti de son cerveau. Le succès même de cette audacieuse entreprise devait en accroître le péril. Ce que Descartes avait pensé sous l'inspiration d'un ferme spiritualisme, qu'il croyait purement rationnel, mais que pénétraient à son insu les influences de la foi, d'autres à son exemple allaient bientôt l'entreprendre sous une inspiration bien différente[1]. »

Et c'est ainsi que ce chrétien, par le principe qu'il a posé, par l'exemple qu'il a donné, et, pour tout dire d'un mot, par le vice même de sa méthode, a conduit à l'antichristianisme.

Par lui, « le branle est donné. Tout homme qui se sent la force de penser par lui-même va soumettre à une revision totale le système entier des connaissances, discuter les axiomes, chercher une nouvelle base à la certitude ou la déclarer inaccessible. Le monde de la pensée est devenu un vaste atelier où chacun travaille isolément, où la matière intelligible est chaque jour soumise à une nouvelle refonte et coulée dans des moules dessinés à la hâte par de nombreux inventeurs... Dans les âges chrétiens sans doute, on philosophait libre-

1. Carême de 1891, *IIe Conférence,* La rupture de l'unité, p. 52.

ment; mais jusque dans l'usage légitime des fonctions de la raison, on se sentait soutenu par la tradition : le génie individuel s'employait à la corrigerparfois, non à la détruire. De là un fond commun de vérités qui demeurait à l'abri de toute atteinte; les vérités morales en composaient les principales parties. Désormais tout est changé. Les hardiesses des philosophes ne sont plus renfermées dans l'enceinte des écoles; leurs sophismes, s'ils en commettent, ne seront plus inoffensifs. Chaque auteur de système a la prétention de faire table rase de tout ce qui n'entre pas dans son cadre; et si c'est la religion avec ses dogmes, avec ses lois qui paraît irréductible au système, c'est la religion qui devra céder. Ainsi les luttes d'écoles aboutis sent à une conjuration contre le christianisme[1]. »

Car, et c'est là le dernier reproche que Mgr d'Hulst fait à Descartes ; il était inévitable que l'exemple donné par le grand destructeur ne fût suivi et que, d'innovation en innovation, de destruction en destruction, on n'aboutît à la destruction même de tout ce que Descartes avait prétendu édifier. Il avait entrepris de reconstruire sur des bases entièrement nouvelles tout l'édifice de la connaissance.

« Là était son incroyable audace, mais là aussi son étrange candeur... Il s'était imaginé que la destruction opérée par lui ne serait pas recommencée par d'autres ; c'était presque de la naïveté... Cent ans après lui, il ne restait rien de son édifice[2]. »

A quel point la destruction de l'édifice cartésien est complète, Mgr d'Hulst se plut à le faire toucher du doigt à ses auditeurs de l'Institut catholique, en 1886, par cette agréable fiction.

« Supposons que Descartes revienne sur la terre. Il voudrait naturellement savoir où en est son œuvre et se remettrait à fréquenter les principaux cercles philosophiques. Je vois d'ici l'accueil qu'on ferait au grand homme. La scène se passe si vous voulez, dans le salon de M. Ribot. De nombreuses invitations ont été faites, même à l'étranger. Dans la foule des philosophes nous reconnaissons, entre beaucoup d'autres, MM. Taine, Renan, Secrétan, Richet, Guyau, Fouillée, Paulhan, etc. MM. Ravaisson, Janet et Caro sont venus aussi ; mais MM. Ravaisson et Caro se tiennent en arrière, et M. Janet, qui s'avance davantage n'est pas beaucoup plus entouré. M. Jules Simon est absolument seul. L'Angleterre est représentée par M. Spencer ; l'Allemagne, par MM. Wundt et Büchner. Enfin la porte s'ouvre à deux battants : c'est Descartes.

Messieurs, dit-il en saluant l'assemblée, j'ai ouï dire que vous aviez

1. Carême de 1891, *IIe Conférence*, p. 54.
2. *Mélanges philosophiques*, L'anthropologie des écoles catholiques, p. 92-94.

tiré un merveilleux parti de mes principes scientifiques. J'avais pressenti que le monde est une vaste machine ; vous l'avez prouvé. En outre vous en avez démonté les pièces et décrit le fonctionnement. Je suis content de vous. Mais je voudrais savoir ce que vous avez fait de ma philosophie. J'espère que vous êtes restés fidèles à ma méthode.

— Oui, maître, s'écrie le groupe tout entier. Nous avons fait table rase de tous les préjugés; chacun de nous philosophe à sa guise avec un profond mépris du passé.

— Un instant, dit Descartes; le mépris du passé, c'était bon pour moi. Mais pour vous je suis le passé. Vous aviseriez-vous de me mépriser ?

— Vous mépriser? dit M. Renan. Nous vous vénérons, au contraire, comme l'émancipateur de la raison. Grâce à vous il n'y a plus d'autorité en philosophie, il n'y a plus même de tradition.

Descartes. — Je pense qu'au moins mon autorité subsiste et que ma tradition demeure. Par exemple, vous partez toujours du critérium de l'idée claire, n'est-ce pas ?

M. Taine. — Nous partons des phénomènes.

Descartes. — Oui, mais le phénomène est un fait brut. La réflexion sur ce fait vous ramène à vous-même ; là vous vous dégagez des sens, vous vous repliez jusqu'à la conscience de la pensée pure. Vous dites : *cogito, ergo sum ?*

M. Taine. — Nous allons plus loin encore.

Descartes. — Plus loin que le moi pensant ?

M. Taine. — Oui, car c'est là aussi un phénomène non moins sujet que les autres à l'illusion.

Descartes. — Ciel ! qu'entends-je ? Quel est ce libertin ?

M. Richet. — Maître, c'est l'historien de la Révolution française, œuvre de réaction.

Descartes. — Il n'y paraît guère. Moi je l'appelle un rebelle audacieux. Mais assez sur la méthode. Voyons les principes. Vous croyez tous en Dieu ?

— Oui, répondirent quatre voix.

Descartes. — Je n'ai entendu que quatre réponses. Et les autres?... Vous, monsieur, par exemple croyez-vous en Dieu ?

M. Renan. — Maître, j'y crois plus que personne, et si je me suis tu, c'est par pure modestie. J'aurais pu me vanter d'avoir écrit sur Dieu mes plus belles pages. Je pense même lui avoir rendu quelque service; car, entre nous, votre Dieu était un peu vieilli, un peu lourd, je l'ai renouvelé.

Descartes. — Que dites-vous, misérable ? Vous avez rajeuni l'Immuable ? Vous avez perfectionné le Parfait ?

M. Renan. — Eh oui ! puisque sa perfection n'est qu'un de nos concepts; en retouchant mes idées, c'est bien lui que j'améliore.

Descartes. — Assez de blasphèmes. Vous êtes tous des athées !... Mais du moins vous sauvez l'âme ?

M. Secrétan. — Oui, maître, et nous avons même trouvé un moyen d'anéantir le matérialisme.



DESCARTES. — Voyons cela... C'est sans doute en élargissant encore le fossé que j'ai si sagement creusé entre l'esprit qui n'est que pensée, et la matière qui n'est qu'étendue?

M. PAULHAN. — Ce n'est pas tout à fait cela, et même, si vous le permettez, c'est absolument le contraire. Nous avons fait de la pensée un attribut de la matière, mais en même temps, pour venger l'esprit, nous avons fait de la matière une pure conception de l'intelligence.

DESCARTES. — Mais c'est une contradiction dans les termes?

M. RENAN. — Qu'importe? La contradiction n'est-elle pas un des signes auxquels on reconnaît la vérité?

DESCARTES. — Vous vous moquez, Monsieur. Le principe de contradiction est la loi de pensée, parce qu'il est l'attribut essentiel du vrai.

M. BUCHNER. — Le principe de contradiction ressemble à tous les axiomes; c'est une habitude du cerveau, un sillon creusé dans la substance grise par la répétition des mêmes jugements. L'hérédité a rendu cette habitude invincible. Avec une éducation appropriée et une sélection convenable, on ferait des hommes capables de concevoir le cercle carré.

DESCARTES. — Cet Allemand ne se comprend pas lui-même... Mais quel est ce solitaire là-bas qui ne dit rien?

M. JULES SIMON, *s'approchant*. — Maître, je suis le seul survivant de l'école de Cousin, le témoin attristé de la décadence du spiritualisme.

DESCARTES. — N'est-ce pas, Monsieur, que ces gens-là sont fous?

M JULES SIMON. — Evidemment.

DESCARTES. — Ils ne croient même plus aux axiomes!

M. GUYAU. — Nous maintenons la morale, et c'est assez pour asseoir la vie humaine.

DESCARTES. — Ah! vous maintenez la morale? Alors vous croyez au libre arbitre?

M. FOUILLÉE. — Non, maître, ce ne serait pas scientifique. La liberté est un non-sens et ne résiste pas à l'analyse. Vous-même vous nous avez appris que tout est mécanisme dans l'univers. Une telle loi ne saurait souffrir d'exception. Pour en faire l'application à tous les phénomènes, même à ceux du monde moral, nous lui avons donné un nom plus relevé; nous l'appelons le déterminisme.

DESCARTES. — Etrange morale que celle qui commande et interdit l'inévitable! Mais sur quoi l'appuyez-vous elle-même?... Sur Dieu?

M. GUYAU. — Impossible. Ce ne serait plus la morale de tout le monde. Le grand avantage de notre morale, M. Janet lui-même l'a constaté dans un remarquable rapport, c'est que l'athée n'en est pas exclu, parce qu'on a renoncé à la faire reposer sur Dieu.

M. JANET. — Vous omettez, mon cher confrère, une distinction à laquelle j'attache beaucoup de prix. J'ai dit que c'est sagesse de ne pas poser la morale sur Dieu; mais j'ai ajouté qu'il faut pouvoir, si on le croit nécessaire, la *suspendre* à Dieu.

DESCARTES. — Poser ou suspendre, c'est toujours la même chose.

Votre distinction ne vaut rien, et votre morale manque de base. Mais quelle en est la sanction ?

M. Guyau. — Il n'y en a pas. Et mon plus beau titre littéraire est un *essai de morale sans obligation ni sanction*.

Descartes. — Une morale physiologique, alors; quelque chose qui relève de l'instinct ?

M. Richet. — Oui, maître; mais pas de l'instinct brut.

Descartes. — Duquel alors ?

M. Richet. — « De l'instinct ancestral, fortifié par l'exercice, perfectionné par la sélection, transmis par l'hérédité. »

Descartes. — Quel jargon ! La pensée vaut le langage.

M. Ravaisson. — Maître, oh ! je vous en prie, ne jugez pas sur ces échantillons toute la philosophie de notre siècle.

Descartes. — Montrez-m'en d'autres.

M. Ravaisson. — Je sais que nous ne sommes pas nombreux, mais nous sommes l'avenir. « Je crois voir venir, disait votre grand émule Leibniz, un temps où l'on reconnaîtra le prix d'une philosophie plus sainte. » J'ai exprimé le même espoir dans mon rapport sur un récent concours dont l'objet était le septicisme.

M. Caro. — Cet espoir est aussi le mien. J'ai dit quelque part comment les croyances finissent et comment elles renaissent. « Les semences d'idées ne meurent pas; même sur un sol ingrat, elles sont avides de renaître. C'est comme une moisson toujours prête à se lever, après les jours de détresse, à l'appel pressant de la vie humaine. »

Descartes. — C'est bien, Messieurs. Je sais que vous mettez un grand talent, un grand savoir au service d'un grand cœur pour défendre les principes nécessaires, Dieu et l'âme, la certitude, la liberté, l'immortalité. Combattez avec courage, je ne veux pas vous ôter l'espérance. Hélas ! moi aussi je comptais sur l'avenir. Mais, pour le moment combien êtes-vous ici ?

M. Caro. — Nous sommes quatre dans cette enceinte.

Descartes. — Et au dehors ?

M. Ravaisson. — A peu près autant.

Descartes. — Oh ! ma philosophie que je croyais éternelle ! »

. . . .

Messieurs, cette fiction ne nous a pas éloignés de la réalité. Oui, c'est bien là tout ce qui reste de la philosophie cartésienne : le mépris du passé. De ses affirmations rien n'a survécu que la notion du mécanisme cosmique. Seulement Descartes voulait enfermer cette conception dans le monde des corps; malgré lui elle a débordé et envahi le monde de l'esprit[1]... Le matérialisme s'imposant au nom de la science, voilà donc où devait conduire ce spiritualisme si fier, si dédaigneux du passé si confiant dans ses propres forces[2] ! »

Mgr d'Hulst parlait avec un certain respect, du moins

1. *Mélanges philosophiques*, Le progrès en philosophie, p. 304-309.
2. *Ibid.*, L'anthropologie des écoles catholiques, p. 94.

en 1880, de l'école éclectique, parce qu'elle « se recommande de noms illustres et d'intentions généralement excellentes ». D'ailleurs, ajoutait-il, « elle a formé notre jeunesse, et bon nombre d'hommes de notre génération lui doivent ce qu'ils ont gardé de spiritualisme[1] ».

Plus tard, en 1885, le ton était moins révérencieux et il félicitait M. Vacherot de « l'élégante *maëstria* avec laquelle il exécutait *la raison impersonnelle*, cette idole de carton sortie de l'officine de M. Cousin, et devant laquelle on prosternait d'office, il y a trente ans, notre spiritualisme imberbe[2]. » Mais en tout temps il avait su voir et marquer la faiblesse du système.

« A ces esprits de bonne foi, disait-il, qui croient en Dieu et en l'âme immortelle sur la parole de M. Cousin, je donnerais volontiers deux conseils : le premier serait de ne pas trop s'en rapporter à leur philosophie de collège pour s'assurer du Dieu auquel ils croient; car leurs maîtres n'ont jamais osé s'expliquer nettement sur la création, si tant est qu'ils aient jamais eu sur ce point capital une idée claire. Mon second conseil à leur adresse serait de ne pas trop se mêler au mouvement scientifique, d'éviter même le contact avec les faits acquis et les vérités démontrées par la science, de peur de voir s'écrouler leur spiritualisme qui reposait, ce me semble, sur des fondements de convention. Vous me direz peut-être qu'une philosophie qui ne peut supporter ni l'analyse, ni la comparaison, n'est pas très solide. D'accord; et pourtant, je le dis sérieusement, les efforts de cette philosophie ont été sincères. M. Taine y voit une renaissance du *préjugé théologique*, et se plaint amèrement que par là l'œuvre de Condillac ait été retardée de cinquante ans. Ce reproche est un éloge. Mais la stérilité de l'école éclectique tenait à son essence même : l'éclectisme était une transaction. Craignant également de paraître ou sacrifier au dogme, ou favoriser le matérialisme, il se réfugiait dans une psychologie sans profondeur, dans une théodicée sans précision et passait à côté de tous les faits : le fait de conscience, le fait transcendant, le fait cosmique, sans se prononcer clairement sur aucun. Tant que la science est restée l'apanage d'un petit nombre d'adeptes, l'éclectisme ne s'est pas senti menacé. La culture générale, demeurée exclusivement littéraire, ne lui apportait que des encouragements; ses doctrines élevées rassuraient les gens bien pensants qui ne voulaient pas aller jusqu'au christianisme. C'était la religion des conservateurs.

A partir de la moitié du siècle, la science est sortie du sanctuaire étroit où elle se révélait à de rares initiés... Au contact de ces

1. *Mélanges philosophiques*, Le rôle de la philosophie, p. 34.
2. *Ibid.*, Le nouveau spiritualisme de M. Vacherot, p. 437.

notions positives, l'esprit des jeunes générations s'est empreint d'une marque nouvelle; la philosophie officielle, qui continuait de s'isoler des progrès scientifiques, s'est trouvée dépassée et délaissée de toutes parts [1]. »

Tout en rendant un juste hommage aux travaux d'illustres spiritualistes contemporains « formés par l'éclectisme, mais ayant respiré l'air de la science », MM. Janet, Lévêque, Caro, Mgr d'Hulst ne peut enfin s'empêcher de constater que « leurs efforts isolés en faveur de la métaphysique spiritualiste ont plutôt la valeur d'une protestation que celle d'une sauvegarde [2] ».

Depuis la condamnation par le Saint-Office, en 1861, de sept propositions de l'ontologisme extrême, et surtout depuis la proscription, en 1866, des ouvrages de l'abbé Ubaghs, l'ontologisme, même sous sa forme tempérée, ne tenait guère plus de place dans l'enseignement des écoles catholiques. Mgr d'Hulst ne le combattit donc que par occasion, mais non pas sans véhémence. C'est ainsi qu'il critique chaque fois qu'il la rencontre sur son chemin la preuve ontologique de l'existence de Dieu :

« Quand Descartes, après saint Anselme et avec tous les ontogistes, vient nous dire : L'existence est impliquée dans la notion de Dieu, donc Dieu est; que fait-il ? Il suppose que la notion de Dieu est dans notre esprit une vision de Dieu, comme la notion d'un corps perçu par nos organes est une vision de ce corps. Si on lui accorde cela, il faut lui donner tout le reste. Si nous voyons Dieu, Dieu est. Mais alors le raisonnement cartésien lui-même, si court qu'il soit, devient inutile. Au lieu d'être insuffisant, il devient superflu. Si je vois Dieu, à quoi sert de me dire : Je vois un être nécessaire; or l'être nécessaire doit exister; donc il existe ? Mais, puisque je le vois tel qu'il est, je le vois existant, et s'il n'existait pas, je ne le verrais pas. On ne raisonne pas avec la vision.

Seulement il n'est pas vrai du tout que nous voyions Dieu. Et la preuve que nous ne le voyons pas, c'est que nous raisonnons à perte de vue pour établir qu'il doit exister... Nous induisons Dieu, nous ne le voyons pas.

Dès lors, que peut bien être la notion de Dieu dans notre esprit? Il faut distinguer, suivant que nous considérons cette notion après l'induction faite ou avant qu'elle soit faite. Après l'opération inductive qui nous a amenés à l'affirmation légitime de l'existence de Dieu, la notion de Dieu répond dans notre esprit à une réalité. Nous conce-

1. *Mélanges philosophiques*, Le rôle de la philosophie, p. 34.
2. *Ibid.*, p. 36.

vons par la raison cet être transcendant dont l'existence est nécessaire à l'explication du monde. Cette conception reste obscure, mais elle atteint le réel. Si je vois remuer un rideau, j'ai beau ne pas voir la personne qui est derrière, je suis sûr qu'il y a quelqu'un; et si je ne puis découvrir qui c'est, l'obscurité de ma connaissance n'en ébranle pas la certitude.

Est-ce ainsi que Descartes considère la notion de Dieu? Point du tout. Il la prétend primitive, antérieure à toute induction. Il descend dans son âme, fait l'inventaire de ce qu'il appelle ses idées claires, et y découvre entre autres la notion de Dieu. Il l'analyse, reconnaît qu'elle implique l'existence, affirme cette existence, et la démonstration est faite.

Je pourrais bien lui dire qu'il s'illusionne; que cette notion de Dieu n'est nullement primitive ; qu'à l'heure où le philosophe entreprend cet inventaire de ses idées, il n'en est pas à ses débuts; qu'il fait de la philosophie plus ou moins consciente depuis qu'il est au monde; qu'aidé par l'éducation, il a réfléchi depuis longtemps à la question des origines et qu'il a maintes fois parcouru la carrière de l'induction transcendante; que c'est parce qu'il s'est mis en situation d'affirmer Dieu qu'il s'est rendu capable de le concevoir, et que le caractère primitif attribué à cette conception est démenti par l'histoire de son âme. Mais... supposons un instant que la notion de Dieu est primitive. De deux choses l'une alors : ou elle est une vision directe d'un objet réel et perçu, ou elle est une conception purement idéale. Or nous avons établi qu'elle n'est pas une vision directe ; donc elle est une conception purement idéale, donc le jugement analytique qui affirme l'existence de Dieu n'a qu'une vérité logique[1]. »

A diverses reprises, Mgr d'Hulst s'est attaqué à Malebranche; il lui reproche « d'asservir le raisonnement philosophique à une fausse théologie[2] »; il qualifie « d'absurde et de chimérique son système de la vision en Dieu[3] », et ne le condamne pas moins pour avoir, encore plus catégoriquement que Descartes, fait de Dieu « un objet non de démonstration, mais d'intuition[4] ».

Il semble que Mgr d'Hulst aurait pu traiter plus à fond la question de l'ontologisme lorsque la condamnation par le Saint-Office, en 1888, de quarante propositions de Rosmini lui fournit l'occasion de porter un jugement sur la doctrine du philosophe de Roverado. En fait, il n'y touche qu'à propos de la 37e proposition : « La première

1. *Mélanges philosophiques*, Les procédés logiques de la théodicée, p. 53-55.
2. *Ibid.*, Idéalisme et matérialisme, p. 106.
3. Lettre citée au cardinal Zigliara.
4. *Mélanges philosophiques*, La théodicée de l'Ecole et sa valeur scientifique, p. 381.

lumière qui rend l'âme intelligente est l'être idéal; mais il y a une autre lumière première aussi, qui est aussi l'être, mais pas seulement idéal. subsistant aussi et vivant, cachant sa personnalité et ne montrant que son objectivité; qui voit cette autre lumière première, qui est le Verbe, encore que ce soit *per speculum et in ænigmate*, voit Dieu. »

« Les précautions de langage ici ne sauvent rien, écrit Mgr d'Hulst. C'est l'ontologisme extravagant de Gioberti qui vient s'ajouter à l'idéalisme de Rosmini. Quand même ces théories audacieuses n'iraient pas se heurter aux paroles de l'Ecriture : *Deum nemo vidit unquam*, et aux condamnations de l'Eglise, elles auraient encore pour le philosophe, un tort impardonnable : celui de substituer l'imagination à l'expérience, de construire une psychologie *a priori*, de prêter à l'intelligence un mode de vision dont sa conscience ne lui dit rien [1]. »

Et c'est tout. Pourquoi cette apparente réserve dans un écrit dont l'extrême sévérité n'a pas été sans surprendre beaucoup de gens? C'est qu'aux yeux de Mgr d'Hulst la doctrine de Rosmini, telle qu'elle ressort de ses *Œuvres posthumes* publiées par ses disciples (car c'est seulement des *œuvres posthumes* que les quarante propositions sont extraites[2], n'est pas l'ontologisme, mais bel et bien l'idéalisme allemand, ou pour parler encore plus exactement, « une forme latine de l'idéalisme allemand », c'est-à-dire « l'antithèse la plus irréductible de la métaphysique spiritualiste et chrétienne[3] ».

Mgr d'Hulst marque très nettement ce qui, selon lui, distingue la doctrine condamnée en 1888, de l'ontologisme.

1. *Mélanges philosophiques*. Les propositions de Rosmini, p. 500-501.

2. On sait que les œuvres de Rosmini déférées à la congrégation de l'*Index* n'avaient pas été condamnées : *dimittantur opera omnia A. Rosmini*, telle avait été la sentence prononcée le 3 juillet 1854 et publiée seulement le 20 juin 1876. *L'examen des doctrines de Rosmini*, par le P. Trullet, consulteur de la Congrégation de l'Index, qui entraîna la sentence d'acquittement, a été publié en italien en 1882 et traduit en français par le baron Silvestre de Sacy en 1893. Le P. Trullet lavait Rosmini de tout reproche de panthéisme, de matérialisme, d'idéalisme et de rationalisme. La sentence de 1888 dit que les erreurs condamnées dans les œuvres posthumes étaient déjà *en germe* dans les œuvres publiées de son vivant. Mgr d'Hulst se jeta avec ardeur dans les discussions provoquées par cette sentence et reprit, sans le moindre ménagement, l'accusation d'*idéalisme* jadis portée contre Rosmini.

3. *Mélanges philosophiques*, Les propositions de Rosmini, p. 476.

« Généralement, dit-il, on considère l'être en général, le *summum genus*, comme une pure abstraction, née dans notre esprit par la comparaison des êtres, divers entre eux, que l'observation nous révèle. Il est vrai que cette notion se forme très vite dans l'esprit; elle est même selon saint Thomas et toute son école, la première notion générale que l'esprit possède, précisément parce qu'elle est la plus indéterminée et la plus aisée à extraire des données sensibles avec l'instrument encore grossier et imparfait d'une réflexion naissante. Mais enfin c'est une abstraction, ce n'est pas une réalité en soi. L'être indéterminé n'existe pas; il n'y a que des êtres tels et tels.

En outre la philosophie spiritualiste a bien soin de ne pas faire de l'être en général un genre tellement suprême, qu'il embrasserait à à la fois Dieu et les créatures, le mot *être* n'ayant pas la même valeur quand il se dit de Dieu et des créatures : *Dicitur æquivoce non univoce de Deo et creaturis*.

Tous ces principes sont bouleversés dans la nouvelle doctrine. L'être indéterminé n'est plus une abstraction; c'est une réalité, que dis-je? une réalité divine. Cette réalité n'est pas tout l'être divin, elle en est l'élément initial; elle est aussi l'élément initial de l'être des créatures. Il y a donc un fond commun d'être en Dieu et dans les créatures. Ce n'est pas seulement la pensée qui crée ce fond commun par l'abstraction, en considérant en Dieu et dans les créatures la seule propriété d'être, indépendamment de toute qualité, de tout attribut. Non, il s'agit d'une identité objective et non pas seulement *in intentione*. Cet être indéterminé que je conçois en embrassant Dieu et les créatures dans un même concept, et l'être absolu de Dieu ont la même essence. Ce que je vois de commun dans tous les êtres créés, ce qui fait l'objet du premier concept de mon entendement est quelque chose de divin; de divin non pas seulement dans sa cause, mais en soi-même... On voit quelle différence sépare cette doctrine de l'ontologisme. L'ontologisme prétendait bien que l'objet de l'entendement humain est quelque chose de divin, l'être de Dieu lui-même, mais l'être de Dieu complet, constitué dans toute son actualité et contenant en soi l'archétype universel de toutes les formes possibles du créé. Ici l'objet de l'entendement humain, c'est l'être indétermiué, dépouillé de toute spécification, et c'est ce genre vide qui entre dans la composition, si l'on peut ainsi parler de l'essence divine [1]. »

Et encore : »

« L'être idéal est quelque chose de Dieu, ce n'est pas Dieu lui-meme, du moins Dieu tout entier; c'est l'être initial de Dieu; autrement l'idéalisme de Rosmini se confondrait avec l'ontologisme de Malebranche ou de Gioberti, ce qui n'est pas. Or la vision en Dieu de Malebranche et la formule de Gioberti mettent bien l'esprit humain en contact avec la substance de Dieu, avec son être complet et vivant, dans lequel tous les attributs et toutes les opérations se confondent. Je conçois qu'un tel être soit actif et révélateur, qu'il

1. *Mélanges philosophiques*, Les propositions de Rosmini, p. 465-466.

soit même créateur. Mais l'être initial commun à Dieu et aux créatures, l'abstraction suprême, le *summum genus*, ne saurait agir. D'apres Rosmini lui-même, cet être ne devient Dieu qu'en se complétant par un développement sans limites, et ce n'est pas en tant que tel, mais en tant qu'être indéterminé qu'il est l'objet premier de l'entendement humain [1]. »

Comment Rosmini échappe au panthéisme, Mgr d'Hulst le montre, d'après Rosmini lui-même, et semble admettre sur ce point sa justification, mais en revanche il l'accable sous l'accusation d'idéalisme.

L'erreur fondamentale de Rosmini, dit-il, c'est sa notion de l'être; il part de ce fait que la première idée générale de l'esprit humain, c'est l'être indéterminé, ce que le langage exprime par le mot *chose*; et il confond cette première idée générale avec la première réalité dont nous ayons conscience; l'être est pour lui calqué sur l'intelligible; il prend l'infini des Grecs qui est l'indéterminé, τὸ ἄπειρον, et il veut l'identifier avec l'infini de la philosophie chrétienne, qui est à la fois l'idéal parfait et le concret suprême; de cet indéterminé, qui est le fond, mais le fond négatif de la pensée humaine, il fait le fond des choses et de Dieu lui-même. Il y a en Dieu un être initial qui s'achèvera par l'absence de limites; cet être initial lui est commun avec la créature; dans la créature, il s'achèvera par l'introduction de la limite. Mais un Dieu dont le fond est un être sans propriétés n'acquiert pas de propriétés par cela seul que rien ne le borne. Il reste à l'état d'abîme chaotique ou d'universel devoir, le βυθός des Alexandrins ou le *Werden* de Hegel. L'erreur originelle de Hégel, c'est de placer l'abstrait à l'origine de la pensée éternelle, le vide, l'inderminé à l'origine de l'être [2]. Or, « comme Hégel, Rosmini identifie la pensée et l'être; et cela non pas en Dieu seulement, ce qui serait vrai, mais à propos de l'intelligible humain puisque pour lui l'être initial, fond de toutes choses et de Dieu même, c'est l'être indéterminé, l'être en général, premier objet de la pensée à l'état rationnel. Comme Hégel, Rosmini confond le *processus* de l'esprit humain avec le développement objectif de l'être; et parce que l'esprit humain, après avoir abstrait l'idée de la donnée sensible, va de l'idée abstraite à une notion plus déterminée, il admet que pareillement l'être commence par l'indétermination. Comme Hégel enfin, Rosmini admet que cet être initial, qui est l'être sans propriétés, trouve en lui-même de quoi s'achever, comme si le *plus* pouvait sortir nécessairement du *moins*, et le réel du possible. Voilà l'analogie, elle est saisissante [3]. »

La différence commence à propos de l'achèvement de l'être divin. L'auteur italien est un trop ferme chrétien pour accepter les conclusions de l'hégélianisme; mais il

1. *Mélanges philosophiques*, Les propositions de Rosmini, p. 489.
2. *Ibid.*, p. 473-476 et 480.
3. *Ibid.*, p. 480-481.

ne les évite que par un défaut de logique. Si l'être nécessaire, l'être original, est indéterminé, il ne peut se concrétiser que par la limite, comme le veut Hégel, et dès lors, il ne peut être Dieu ; s'il trouve en lui-même la raison d'une perfection réelle, c'est qu'il est parfait dès l'origine, et alors adieu l'indétermination initiale qu'admet Rosmini.

« Il y a dans le système de celui-ci une contradiction résultant du conflit entre son principe qui est hégélien et l'ensemble de ses convictions qui portent l'empreinte du spiritualisme chrétien. C'est à force de subtilité qu'il parvient à sauver les apparences d'unité que garde sa synthèse. Ceux que cette subtilité décourage se détourneront de sa théorie, et par là échapperont au péril qu'elle entraîne ; ceux qui voudront aller au fond y retrouveront le principe hégélien qui donne la priorité à l'abstrait sur le concret, à la puissance sur l'acte ; et, s'ils boivent le poison de cette erreur fondamentale, ils en resteront infectés pour toujours[1]. »

« Le vrai Dieu n'existe et n'est possible que si l'acte précède la puissance et si le concret suprême est à l'origine de toutes choses. Rosmini, en plaçant l'abstrait à l'origine, ruine l'être divin ; et, en faisant de cet abstrait le fond commun de Dieu et de la créature, il ruine la créature elle-même[2]. »

Fidèle à son principe et à sa coutume, Mgr d'Hulst conclut que « la vraie religion a besoin de vraie métaphysique » et que la vraie métaphysique est celle d'Aristote et de saint Thomas, celle qui a posé le principe : *Actus prior est potentia.*

« Saint Thomas et les docteurs catholiques ont montré en Dieu le moteur par impulsion, la cause efficiente. Ils ont rattaché cette vérité oubliée au grand principe métaphysique de la priorité de l'acte sur la puissance. En faisant cela, ils ont condamné d'avance Hégel et Rosmini, et du même coup ils ont assis sur une base inébranlable la métaphysique et la théodicée, la cosmologie et la morale, ces pôles nécessaires vers lesquels l'homme oriente sa pensée dans la recherche de ses origines et de sa destinée[3]. »

Telle fut en résumé la lutte que Mgr d'Hulst soutint contre les écoles philosophiques qui, tout en prétendant sauvegarder le spiritualisme chrétien, le compromettaient selon lui et ne méritaient pas le nom de philosophie chrétienne. Il est temps de le suivre sur le terrain de ses rencontres avec les ennemis du spiritualisme et du christianisme. (*A suivre.*) A. BAUDRILLART.

1. *Mélanges philosophiques.* Les propositions de Rosmini. p. 482.
2. *Ibid.*, p. 483.
3. *Ibid.*, p. 483.

Questions et réponses

Les récits de l'Histoire sainte

Abraham et sa Famille

Plusieurs faits racontés dans l'histoire d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, soulèvent des objections de la part du rationalisme et réclament quelques explications.

1° *Les communications divines.* — A plusieurs reprises, Dieu se met en rapport direct avec ces patriarches, soit pour leur intimer sa volonté, soit pour leur révéler l'avenir de leur race. Au début de cette histoire du peuple choisi, il s'agit de pourvoir à la conservation de l'idée monothéiste dans le monde et à la préparation lointaine de la rédemption. Si, au milieu de nations qui toutes avaient à peu près complètement versé dans les erreurs du polythéisme, une famille s'était mise tout à coup à remonter le courant et à professer la foi au Dieu unique, et si ensuite elle avait réussi à imposer cette foi à sa descendance devenue un peuple nombreux, on se trouverait en face d'un problème historique insoluble. On s'explique naturellement que des hommes se laissent gagner par la contagion ambiante et embrassent une doctrine qui, comme le polythéisme, favorise leurs passions. Le phénomène contraire n'est pas naturel, surtout quand il s'agit de tout un peuple pendant des siècles. On ne s'explique pas davantage que ce peuple garde, durant tout le cours de sa longue histoire, les yeux fixés sur un avenir, sur une rédemption, sur un Messie, dont rien, humainement parlant, ne favorise la venue. Pour que cette double idée demeure vivante et invincible dans l'esprit des Israélites, malgré des défaillances nombreuses, il est indispensable qu'il se trouve au début une cause capable d'expliquer des effets si tenaces et si prolongés. A ce fleuve il faut une source.

Rien ne s'explique sans l'intervention initiale de Dieu. Si on supprime cette intervention, la double croyance au Dieu unique et au rédempteur futur n'a plus d'explication rationnelle, ce qui constitue un miracle historique plus grand que celui qu'on veut écarter.

Dieu a parlé aux patriarches. L'immense intérêt qui était en jeu, au point de vue de la gloire de Dieu et du bonheur des hommes, valait certes la peine que Dieu parlât directement à

des hommes. Voilà pourquoi son intervention auprès d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, ne peut que satisfaire le philosophe et l'historien.

De quelle manière Dieu s'est-il montré aux patriarches? A vrai dire, il importe assez peu. « Une apparition de ce genre, qu'elle ait lieu au travers des sens ou qu'elle se produise au plus intime de notre être, est un fait psychologique d'un ordre exceptionnel. Des faits de cette nature sont affirmés dans bien des pages de la Sainte Ecriture. Ils remplissent la vie des saints. De quel droit les nierait-on ou chercherait-on à les expliquer toujours par un effet d'imagination? La vraie science respecte les faits, même quand elle ne peut les expliquer. Le fait d'ailleurs ici porte sa preuve en lui-même; il est prophétique [1]. »

On peut observer que la Bible n'attribue pas arbitrairement la faveur des communications divines. Abraham, Isaac et Jacob en sont l'objet; puis elles cesseront pendant plusieurs siècles, jusqu'à Moïse. S'il est un personnage dont les Israélites aient eu lieu d'être fiers, à raison de la grandeur de ses destinées, c'est Joseph, dont la vie est d'ailleurs exempte de défaillances morales. Quoi de plus naturel, pour un écrivain ami du merveilleux, que de supposer de fréquentes communications entre Dieu et ce fils de Jacob? L'auteur sacré ne le fait pas, parce qu'il ne raconte que ce qui a eu lieu.

2° *La femme de Lot.* — Les villes de Sodome et de Gomorrhe furent détruites à cause des crimes de leurs habitants. Dieu fit pleuvoir sur elles du soufre et du feu « d'auprès de Jéhovah, du ciel ». Pendant qu'elle fuyait, « la femme de Lot regarda en arrière et devint une colonne de sel » (*Gen.*, XIX, 24, 26). — Les explorations scientifiques faites dans la vallée d'Arabah, qu'occupent le Jourdain et la mer Morte, et qui se prolonge jusqu'à la mer Rouge, ont permis de constater le caractère volcanique des montagnes qui sont à l'est de la mer Morte. Il est dit d'autre part que la vallée de Siddim, devenue depuis la mer de Sel ou mer Morte, contenait de nombreux puits de bitume (*Gen.*, XIV, 3, 10). La destruction des villes coupables aurait donc été déterminée par des éruptions volcaniques, et l'on croit que leur emplacement a été occupé depuis par la partie méridionale de la mer Morte, profonde à cet endroit de 7 ou 8 mètres à peine. Dieu ici encore s'est servi d'un phénomène naturel pour atteindre ses fins; mais ce phénomène a été annoncé avec précision et utilisé de manière à faire périr les coupables, tout en épargnant

1. De Broglie. *Conférences sur l'idée de Dieu dans l'A. T.* Paris, 1892, p. 88, 89.



ceux qu'il fallait sauver. L'insistance avec laquelle il est noté que le soufre et le feu vinrent de Jéhovah, du ciel, a pour but d'accentuer le caractère providentiel du châtiment [1].

La femme de Lot fut punie de sa curiosité et devint comme une masse pétrifiée représentant, plus ou moins vaguement le corps d'une femme. Il ne saurait être question ici de métamorphose dans le genre de celles que raconte Ovide. Le texte ne dit pas : « Elle fut changée en statue de sel », mais : « Elle devint une colonne de sel ». Comme il n'est pas dit du tout que la transformation fut instantanée, on respecte le texte sacré en admettant que la femme de Lot, s'attardant par curiosité pour regarder en arrière, fut atteinte par les gaz asphyxiants et se trouva dans l'impossibilité de fuir; ensuite elle fut aperçue recouverte de dépôts salins provenant des volcans ou des eaux de la mer Morte violemment agitées par l'éruption et sorties momentanément de leur lit. Plus tard, on localisa le souvenir de l'événement en donnant le nom de femme de Lot à quelqu'une de ces colonnes de sel qui se dressent le long des rivages de la mer Morte. L'auteur de la *Sagesse* (x, 7) fait allusion à ce souvenir : « Monument d'une âme incrédule, une colonne de sel reste là debout. » Mais il n'identifie pas la colonne avec le corps de la femme de Lot. La colonne de sel qu'on montre aujourd'hui encore, au sud-ouest de la mer Morte, et qu'on appelle « la femme de Lot », a environ 15 mètres de haut. A s'en tenir au texte sacré, aucune difficulté ne peut donc être suscitée au sujet de la femme de Lot.

3° *Le sacrifice d'Isaac.* — Dieu dit un jour à Abraham : « Prends ton fils, ton unique, celui que tu aimes, Isaac, va au pays de Moria, et là offre-le en holocauste sur l'une des montagnes que je t'indiquerai » (*Gen.*, xxii, 2). Abraham se mit aussitôt en devoir d'exécuter l'ordre divin. — A propos de ce récit, on a accusé Dieu de cruauté, parce qu'il exige d'un père l'immolation de son fils ; on a accusé Abraham de fanatisme, parce qu'il sacrifie à une idée ce qu'il y a de plus tendre et de plus légitime dans les affections de la nature. Le texte sacré présente seulement le fait comme une épreuve ; mais l'épreuve a plus de portée encore que ne l'imaginent les détracteurs de la Bible. « Ce n'était pas seulement le sacrifice de la plus pure, de la plus douce, de la plus sainte affection. C'était encore comme la contradiction et le renversement du plan divin. Isaac mort,

1. Le prophète Michée, v, 6, parle de « rosée venant de Jéhovah », sans prétendre donner à la rosée une origine surnaturelle. La désastreuse éruption du mont Pelée, s'abattant sur Saint-Pierre d'une hauteur de plus de 1.000 mètres, peut donner l'idée de ce qui s'est passé autrefois à Sodome et à Gomorrhe.



que deviendrait la promesse, puisque la nation promise devait naître de lui [1] ? »

L'accusation contre Dieu porte à faux, puisqu'en réalité il est le maître absolu de toutes ses créatures, qu'il n'aurait fait ôter la vie à Isaac qu'en ménageant, à lui et à son père, des compensations très supérieures, négligées par ceux qui ne tiennent pas compte de l'autre vie, et que finalement il n'avait dessein que de mettre son serviteur à l'épreuve. Quant au patriarche, sa foi si vive dut le conduire à une double conclusion. Dieu qui demandait l'immolation d'Isaac avait la puissance de le ressusciter et d'assurer ainsi la réalisation de ses promesses. C'est le raisonnement que l'auteur de l'*Epître aux Hébreux* (XI, 19) prête à Abraham. Puis, s'il aimait tendrement son fils, il devait davantage encore aimer son Dieu, et si ces deux amours entraient en conflit, l'amour filial devait céder devant l'amour divin. Abraham comprenait déjà quelque chose de cette loi que le Sauveur formula plus tard : « Celui qui aime son fils ou sa fille plus que moi, n'est pas digne de moi » (Matth., X, 37). Cette doctrine peut paraître barbare à celui qui ne connaît d'autres horizons que ceux de la terre ; elle est souverainement logique aux yeux de qui croit à l'avenir éternel et sait que la tendresse paternelle de Dieu y récompense magnifiquement les moindres sacrifices [2].

L'acte demandé à Abraham n'était d'ailleurs que figuratif. Il représentait à l'avance la générosité infinie de cet autre Père « aimant tellement le monde qu'il a donné son Fils unique » (Saint Jean, III, 16). Dieu le Père a livré son Fils à la mort pour le salut de l'humanité, et le Dieu qui a consenti un pareil sacrifice a bien le droit de demander que les hommes lui témoignent quelque reconnaissance, en immolant pour lui les affections les plus légitimes et les plus tendres.

4° *Jacob chez Laban.* — « Jacob est un croyant, mais la nature de sa croyance diffère de celle d'Abraham ; il n'a plus la foi calme et héroïque de son aïeul ; il a une foi troublée, militante... Caractère ardent et passionné, ambitieux, comme l'indique son désir d'enlever à son frère son droit d'aînesse,

1. DE BROGLIE. *Conférences sur l'idée de Dieu*, p. 103.

2. Blanche de Castille était animée de la même foi qu'Abraham, quand elle déclarait qu'elle eût préféré voir son fils mort plutôt que de le savoir coupable d'un péché mortel. Elle raisonnait en chrétienne, et ceux qui la blâment se placent à un autre point de vue incontestablement moins élevé. Plusieurs de ceux qui reprochent à Abraham de s'être prêté à l'immolation de son fils, admirent sans doute Agamemnon consentant au sacrifice de sa fille Iphigénie, et Manlius Torquatus faisant trancher la tête à son propre fils qui avait combattu contre sa défense.

désirant la richesse et habile à l'acquérir, capable d'un amour ardent et fidèle, ne comptant pour rien les quelques années qu'il travaille au service de Laban, pour obtenir la main de celle qu'elle aimait, Jacob n'est point, comme Abraham, constamment tourné vers les choses surnaturelles, uniquement occupé à chercher la volonté du Créateur. Il a des intérêts et des passions terrestres qui troublent sa soumission à Dieu [1]. »

Pour fuir la colère de son frère, qu'il avait contribué à frustrer de son droit d'aînesse à l'aide de procédés certainement blâmables au regard de la morale, Jacob se rend en Mésopotamie, près de Laban, chez son oncle. Celui-ci était à la fois idolâtre, fort intéressé et peu scrupuleux sur les moyens à employer pour arriver à ses fins. Il trompe Jacob en lui donnant Lia au lieu de Rachel, en l'obligeant à le servir sept autres années et en faisant ensuite toutes sortes de difficultés pour le laisser partir. Quand il s'agit de fixer le salaire définitif de Jacob, Laban s'arrange de manière à lui accorder le moins possible. Jacob joue au plus fin et fait passer dans son lot le meilleur des troupeaux de son beau-père. Il était, jusqu'à un certain point, en droit d'agir ainsi pour se compenser lui-même de tout le labeur qu'il avait fourni. Il n'y avait pas de juges pour faire triompher autrement ses justes réclamations.

Le procédé que Jacob employa pour obtenir des toisons bigarrées dans son troupeau, a été regardé comme naturel par les Pères latins, et comme miraculeux par les Pères grecs. Ce second sentiment est le plus probable, car il est constaté que la bigarrure ne s'obtient par ce moyen que d'une manière exceptionnelle. Il faut donc admettre que Dieu intervenait pour seconder les efforts de Jacob. Du reste, il se manifestait au patriarche pour lui intimer ses ordres et lui donner ses encouragements. Il n'approuvait pas par là tout ce qu'on pourrait trouver à reprendre dans les actes de Jacob; seulement, il se servait d'un homme imparfait, et même quelquefois répréhensible, pour procurer l'exécution de son plan divin. Par la suite, d'autres hommes dont les défaillances seront bien plus notables, concourront à l'exécution du même plan. On n'en pourra tirer qu'une conclusion, c'est que Dieu est assez puissant pour arriver infailliblement à ses fins, à l'aide des instruments même les plus infimes.

5° *La polygamie.* — On voit les patriarches prendre plusieurs épouses, dont une ou deux de premier rang, et les autres de second rang, sans qu'un mot de blâme soit dit à ce sujet. Le récit de la création d'Adam et d'Eve consacre très nettement la loi de la

1. De Broglie. *Conférences sur l'idée de Dieu,* p. 108, 109.

monogamie. Mais déjà, parmi les patriarches antédiluviens, Lamech prend deux femmes (*Gen.*, IV, 19). L'usage de la polygamie devient ensuite si normal, qu'Abraham, Jacob, et d'autres prennent plusieurs femmes sans soulever la moindre protestation. Dieu permettait la chose, puisque les auteurs sacrés ne formulent aucune réserve à ce sujet, et Dieu la permettait parce que la polygamie, malgré ses inconvénients, ne heurte pas le droit naturel, en ce qu'il a d'essentiel, et ne porte pas atteinte à la fin du mariage.

Mais pourquoi cette tolérance de la part de Dieu? La loi babylonienne d'Ammourabi (art. 137-144) autorisait celui dont la femme n'avait pas d'enfants à prendre une femme de second rang. Les mœurs allaient sans doute plus loin que la loi. Il en fut ainsi chez les anciens Hébreux. Dieu ne voulut pas imposer aux patriarches un joug que n'avaient pas porté leurs ancêtres. Abraham épousa donc Sara, et ensuite, à la mode babylonienne, Agar, esclave de Sara. A Isaac, on ne connaît qu'une épouse, Rébecca. Dans le principe, Jacob ne voulait que Rachel. Laban lui imposa d'abord Lia, par fraude. Puis, chacune des deux épouses introduisit son esclave, d'où quatre femmes pour Jacob.

La tolérance de la polygamie s'explique par les mœurs du temps et du pays. On tenait à avoir une nombreuse postérité [1]. Le grand nombre des enfants assurait et maintenait l'influence, et un harem passait pour un luxe indispensable à tout homme occupant une situation importante. Gédéon, David, Salomon, Roboam et bien d'autres dans la suite de l'histoire israélite auront leur harem. Notre-Seigneur corrigera cet usage toléré par une loi imparfaite. On peut bien appliquer à la polygamie ce qu'il a dit du divorce : Au commencement, il n'en fut pas ainsi ; la chose fut permise, « à cause de la dureté de vos cœurs [2] », parce que la monogamie eût fait peser sur les Israélites un joug qu'ils n'auraient pas pu porter. Mieux valait tolérer un abus dont s'accommodait à la rigueur la constitution de la famille, que de tenir à une loi positive, plus parfaite, sans nul doute, mais non essentielle, et qui fût devenue une cause d'infractions continuelles [3].

H. LESÊTRE.

1. Cf. S. AUGUSTIN, *Cité de Dieu*, XVI, 38.
2. S. MATTHIEU, XIX, 8.
3. *Rom.*, VII, 7-11.

Deuxième leçon d'Apologétique

L'Indifférence Religieuse

6. LE PREMIER EFFORT DE L'APOLOGÉTIQUE. — Il ne suffit pas à l'apologiste d'être assez instruit pour exposer la religion, assez armé pour la défendre. Il lui faut des auditeurs pour recevoir les vérités dont il est dépositaire. Son premier effort sera donc de trouver des gens qui l'écoutent et suivent avec intérêt ses raisonnements.

Bien rares, en effet, sont les hommes qui vont au-devant de l'enseignement religieux, et qui, semblables à Nicodème (Ev. de saint Jean, ch. III), vont consulter dans le secret ceux qui parlent au nom de Jésus-Christ. Ceux mêmes que tourmente le doute religieux n'ont pas toujours le courage de se faire les disciples de l'Évangile; à plus forte raison s'abstiennent-ils ceux qui n'éprouvent que vaguement le sentiment religieux. L'apologiste doit donc se faire prosélyte, et, dans son zèle, aller à la rencontre de ceux qui ne l'appellent pas et qui ont pourtant besoin d'être éclairés par lui.

Une fois en présence de ceux qu'il veut gagner à la religion, l'apologiste commencera par les convaincre de la valeur du trésor qu'il apporte. S'il ne les arrache à leur indifférence, il ne sera écouté que d'un air distrait, si même on continue à lui prêter l'oreille. Toute instruction religieuse débute par la démonstration de l'exceptionnelle importance des questions que traite la religion. Telle est la gravité des intérêts qui y sont engagés, qu'un homme sensé ne peut raisonnablement refuser d'en faire l'examen.

7. DIVERSES FORMES DE L'INDIFFÉRENCE. — Mais l'indifférence religieuse se présente sous des formes diverses chez les hommes qui en sont atteints : chez les uns, elle est absolue; chez d'autres, elle n'est que relative; en d'autres, enfin, elle est seulement pratique.

L'indifférence *absolue* existe chez les hommes qui ne font cas d'aucune religion. Ou bien ils ont grandi et vivent dans une sorte d'athéisme, comme tant de populations urbaines et même des paysans des régions sans foi. Ou bien, s'ils ont eu dans leur éducation quelque teinture religieuse, ils ont tout abandonné, croyances et pratiques, et n'ont aucun souci de savoir si la religion importe ou non à leur vie. Les exemples en étaient rares, il y a seulement un siècle et demi, dans nos pays chrétiens; aujourd'hui les indifférents de cette sorte sont légion, principalement dans les villes où s'entassent les agglomérations ouvrières.

L'indifférence *relative* est l'état de ceux qui ont quelque estime pour la religion en général, qui tiennent même, comme nécessaire à la vie morale des peuples, une forme de religion, mais qui mettent sur le même pied toutes les institutions religieuses et pensent qu'elles sont toutes d'égale valeur. Cette indifférence se rencontre surtout chez certains hommes cultivés, qui, dans l'histoire ou par les voyages, ont étudié des civilisations diverses, et n'ont point pris

la peine d'examiner si l'une des formes religieuses observées n'aurait pas, en vertu de sa perfection et de ses origines, des titres à la possession de tous les peuples. Depuis que la masse populaire, à son tour, lit et voyage, elle glisse lentement dans cette opinion que toutes les religions sont également bonnes. Aussi l'apologiste devra-t-il plus que jamais insister sur la vérité et les droits exclusifs du catholicisme.

L'indifférence *pratique* est moins dans l'esprit que dans la volonté. Chez ceux qui en sont atteints, l'esprit est suffisamment convaincu qu'il faut à l'homme une religion, et que le catholicisme est celle que Dieu nous impose; mais la volonté, pour des motifs d'ailleurs très divers, s'abstient de pratiquer les rites du culte auquel on appartient. La conquête de ces abstentionnistes sera moins le fruit de l'enseignement qui éclaire, que de l'exhortation morale qui décide à agir.

C'est contre l'indifférence absolue que l'apologiste fera son premier assaut; il se proposera d'inculquer cette conviction que l'homme n'a pas le droit d'éluder la question religieuse. Plus tard, il s'attachera à réfuter l'indifférence relative, en démontrant que les différentes formes religieuses ne sont pas équivalentes, et qu'il n'est pas loisible à l'homme de vivre dans l'une ou dans l'autre, parce qu'il doit vivre dans celle qui est voulue de Dieu.

8. Le fond de la religion. — Pour juger à quel point la religion intéresse l'homme, il faut d'abord savoir ce qu'au fond elle contient.

Or, la religion est à la fois un enseignement, une morale et un culte. Elle a trait à la vie de l'homme; par son enseignement, elle explique la vie de l'homme; par sa morale, elle la dirige; dans son culte, elle vient à son aide par des secours divins.

Son *enseignement* explique à l'homme qu'il tient sa vie de Dieu, que cette vie est noble pour l'âme spirituelle qui en est le principe, que cette vie présente, si imperceptible dans l'espace et si limitée dans l'immense durée des siècles, n'est qu'un germe qui doit s'épanouir dans une vie éternelle, que la vie présente est comme une rapide apparition sur un champ de bataille où chaque individu gagne son classement heureux ou malheureux dans un au-delà sans fin. Telle est bien la leçon que donne aux hommes la religion; et aucune philosophie ne la donne avec cette assurance et cette précision.

Par sa *morale*, la religion édicte à l'homme les lois qu'il doit observer, s'il veut que sa vie soit bonne durant l'existence présente, s'il veut qu'elle soit heureuse durant l'éternité. La vie présente sera bonne, féconde, et déjà riche d'honneur et de joie, s'il évite les actions mauvaises qui seraient une atteinte à son intégrité et entraveraient son progrès, s'il embrasse les pratiques vertueuses qui développeront toutes les semences de bien que, par la nature ou par la grâce, Dieu a déposées en lui. De la sorte, la religion est une précieuse ressource dès le présent. Mais elle a plus encore des promesses pour l'éternité : car, ceux qui auront commencé à bien

vivre ici-bas, poursuivront sans fin et sans douleurs, au ciel, la vie sainte péniblement entamée sur la terre. Suivant l'expression de saint Paul, « un poids immense de gloire » et de bonheur sera « l'éternelle compensation du court instant de tribulation qu'aura duré notre vie » (II *Cor.*, IV, 17).

Par son *culte*, la religion nous met en communication directe avec Dieu. Elle nous fait exprimer nos sentiments et nos besoins par la louange et la prière ; elle nous pénètre de la vie même de Dieu, et revêt ainsi notre faiblesse de la force d'en haut, par les sacrements qu'elle nous livre. Ainsi réconforté par le secours de Dieu, l'homme est investi d'énergies nouvelles, qui lui permettent d'accomplir sa tâche morale, de remplir sa destinée sur la terre, de mériter par conséquent la vie éternelle.

Toute la religion se ramène à ces termes sommaires ; et la meilleure forme religieuse sera celle qui donnera aux hommes le plus de lumières, les plus sages préceptes et les plus riches secours.

9. — L'INTÉRÊT SUPÉRIEUR DE LA RELIGION. — Il suffit de connaître l'objet dont traite la religion, pour conclure que l'homme ne peut à son égard rester indifférent.

Ce n'est pas seulement le plus grand objet de connaissance qui puisse être proposé à l'homme ; mais c'est aussi le plus utile, le plus nécessaire, disons même le seul nécessaire.

Qu'importe à l'homme de connaître le cours des astres, la profondeur des mers, la composition des roches terrestres, les merveilles de la nature vivante, les institutions des peuples antiques, les mœurs des différentes races humaines, etc..., s'il s'ignore lui-même, s'il ne sait ni ce qu'il est, ni d'où il vient, ni où il va, ni le sens de sa vie, ni la portée de cette existence présente qui brille soudainement et s'éteint comme un feu follet ? Savoir tout le reste et ignorer seulement cela, mais c'est ignorer précisément la seule chose qu'on avait un impérieux besoin de savoir. Et s'il se présente à nous une institution qui nous dise : « Je vous apprendrai l'unique nécessaire ; je vous enseignerai l'art de vivre, de bien vivre ici-bas, de vivre toujours » ; ne serait-ce pas folie à nous de boucher nos oreilles, de ne pas prendre une heure de notre existence pour entendre ces paroles et examiner ce qu'elles valent ? Ecouter, d'ailleurs, ne nous engage pas ; à examiner ce qu'on nous dit, nous n'aliénons pas notre liberté. Rien de plus incompréhensible que cette indifférence qui se dérobe en une matière si capitale.

De même, qu'importe à l'homme qu'il gagne tous les trésors du monde, qu'il goûte à tous les plaisirs, qu'il arrive même à tous les honneurs, s'il n'a pas une vie noble et belle, s'il ne grandit pas sa personne devant sa propre conscience, s'il ne mérite pas l'estime des hommes sages, s'il ne sème pas dans le présent les germes d'une vie qui soit éternellement heureuse ? Acquérir tout le reste, et manquer, ici-bas le bien, dans l'éternité le bonheur, c'est avoir tout manqué. Du moins l'homme sensé ne peut se désintéresser de la question. Pour peu qu'il ait de raison, il doit se dire : « Et si c'était

vrai qu'à ne pas suivre la morale qu'édicte la religion, je manquerai ma vie, je manquerai mon éternité ! » Qui ne voudrait se prêter à l'examen d'une si redoutable éventualité ?

Enfin l'homme ne peut, d'un cœur insouciant et dédaigneux, rejeter les dons divins que la religion lui promet dans son culte. Là où l'on sait qu'un grand prince fait des distributions d'argent, les pauvres accourent. Comment l'homme, si dépourvu de forces devant le devoir moral, si honteux d'être tous les jours vaincu par la tentation, n'irait-il pas puiser des énergies à la source où on lui dit que jaillissent des grâces célestes ? Qu'avant d'y recourir, il s'assure que ce sont bien des fontaines divines, on le conçoit. Mais que, sans examen, il nie et s'éloigne, c'est ce qui est indigne de la saine raison.

Si évidente et si choquante est la folie de cette indifférence qu'en tous les temps elle a inspiré les pages les plus éloquentes. Pascal, Bossuet, La Bruyère, Lamennais, pour ne parler que des plus illustres, en ont décrit l'aveuglement dans les termes les plus vigoureux et les plus émus. Nous citerons seulement ce raisonnement de La Bruyère :

« La religion, dit-il, est vraie ou elle est fausse. Si elle n'est qu'une vaine fiction, voilà, si l'on veut, soixante années perdues pour l'homme de bien, pour le chartreux et le solitaire ; ils ne courent pas un autre risque. Mais si elle est fondée sur la vérité même, c'est alors un épouvantable malheur pour l'homme vicieux ; l'idée seule des maux qu'il se prépare me trouble l'imagination ; la pensée est trop faible pour les concevoir, et les paroles trop vaines pour les exprimer. Certes, en supposant même dans le monde moins de certitude qu'il ne s'en trouve en effet sur la vérité de la religion, il n'y a point pour l'homme un meilleur parti que la vérité » (*Caractères*, au chapitre des *Esprit forts*). Pascal, avec l'énergie qui lui est propre, pousse plus avant cette argumentation : « Quel mal, dit-il, vous arrivera-t-il en prenant ce parti ? Vous serez fidèle, honnête, humble, reconnaissant, bienfaisant, ami sincère, véritable. A la vérité, vous ne serez pas dans les plaisirs empestés, dans la gloire, dans les délices ; mais n'en aurez-vous point d'autres ? Je vous dis que vous y gagnerez en cette vie, et que, à chaque pas que vous ferez dans ce chemin, vous verrez tant de certitude du gain, et tant de néant de ce que vous hasardez, que vous connaîtrez à la fin que vous avez parié pour une chose certaine, infinie, pour laquelle vous n'aviez rien donné » (*Pensées*, art. X, *La règle des partis*).

10. LES CAUSES DE L'INDIFFÉRENCE. — Si incroyable que soit, chez l'homme, l'indifférence religieuse, elle est pourtant très répandue. Il nous sera utile d'en connaître les causes les plus ordinaires, tant pour être moins surpris de cet étrange mal, que pour être plus en mesure, dans l'occasion, de lui appliquer le remède.

1° *L'inconscience*. — On ne saurait dire combien d'hommes ne prennent d'eux-mêmes qu'une conscience très obscure, et ne se posent aucune question concernant leur existence et le but de leur vie. Il s'en rencontre, non seulement chez les peuples de culture

rudimentaire, mais encore au milieu des nations civilisées. Combien de gens, courbés sous le travail, tout préoccupés de pourvoir à la vie matérielle, n'aperçoivent leur personne responsable qu'à travers un épais brouillard. Ils sont suceptibles d'être éclairés, de s'éveiller à la conscience d'eux-mêmes. Encore faut-il que des éducateurs les travaillent et les rappellent à une vie plus haute. Livrés à eux-mêmes, ils seront donc, par la force des choses, indifférents à la question religieuse. Mais si l'apologiste les aborde, les instruit, ces âmes neuves s'ouvrent spontanément aux graves pensées de Dieu et du salut. C'est ce que, constamment, observent les missionnaires qui prêchent parmi les populations déshéritées, tant en pays sauvage qu'en terres déjà civilisées.

2° *Les occupations absorbantes.* — D'autres, d'éducation même relevée, à qui rien ne manque pour qu'ils prennent conscience d'eux-mêmes sont indifférents à la question religieuse, parce qu'ils manquent de temps et d'attention pour vaquer à cette étude. Ils ont empoisonné leurs heures et leurs énergies dans un coin très étroit de ce monde, et ils ne consentent pas à en sortir. Il leur faudrait renverser les murailles qui bornent l'horizon, pour qu'ils aient des perspectives sur l'au-delà ; mais ils se plaisent pour le moment dans leur cachot, et ils y restent. On ne saurait parler plus éloquemment de cet état que ne l'a fait Lamennais :

« Ils useront leur vie, dit-il, à combiner des mots, à étudier les rapports des nombres, les propriétés de la matière : il n'en faut pas davantage pour satisfaire ces puissantes intelligences. Que parlez-vous de Dieu à ce savant qui remplit le monde du bruit de son nom! Comment voulez-vous qu'il vous écoute? Ne voyez-vous pas qu'en ce moment son esprit est tout occupé de la décomposition d'un sel, jusqu'ici rebelle à l'analyse? Attendez qu'il ait fait connaître à l'univers un nouvel acide : alors, peut-être, il vous sera permis de l'entretenir de l'Etre qui a créé, comme en se jouant, l'univers et tout ce qu'il renferme. Cet autre compose une histoire, un poème, une pièce de théâtre, un roman, dont il s'imagine que dépend sa gloire : ne le troublez pas, il faut qu'il se hâte, car la mort approche; et quelle inconsolable douleur, si elle arrivait avant qu'il eût mis la dernière main à sa renommée! Il est vrai qu'il ignore sa propre nature, la place qu'il occupe dans l'ordre des êtres, ses destinées futures, ce qu'il peut espérer, ce qu'il doit craindre ; il ne sait s'il existe un Dieu, une vraie religion, un enfer; mais il a pris depuis longtemps son parti sur toutes ces choses; il ne s'en inquiète point ; il n'y pense point; cela n'est pas clair, dit-il; et là-dessus il agit comme s'il était clair que ce ne fussent que des rêveries » (*Essai sur l'indifférence*, ch. VIII).

3° *Les passions.* — Les passions humaines, tant celles qui entraînent aux plaisirs, que celles qui lancent l'homme à l'assaut des honneurs ou de la fortune, produisent l'indifférence religieuse de deux façons. D'abord, elles prennent si entièrement possession de l'âme, elles l'obsèdent si exclusivement, qu'elles ne lui laissent ni le loisir ni le pouvoir de s'appliquer à des objets étrangers. Ensuite, les passions

ont tout intérêt à faire taire la voix de la religion, parce qu'elles redoutent, dans leur emportement, d'être bridées et modérées par ses lois. La religion, en effet, interdit certaines formes du plaisir; elle s'oppose à toute injustice dans les affaires; elle ne permet pas qu'on monte aux honneurs en marchant sur ses semblables. Cet antagonisme des passions et de la religion a été exprimé au vif dans ce mémorable passage de Pascal : « J'aurais bientôt quitté les plaisirs, disent-ils, si j'avais la foi. Et moi, je vous dis : Vous auriez bientôt la foi, si vous aviez quitté les plaisirs. Or, c'est à vous à commencer. Si je pouvais, je vous donnerais la foi. Je ne puis le faire, ni partant éprouver la vérité de ce que vous dites. Mais vous pouvez bien quitter les plaisirs, et éprouver si ce que je dis est vrai » (*Pensées*, art. 10, n° 3).

4° *L'insouciance.* — Telle est, chez certains hommes, l'insouciance du caractère, qu'ils ne déploient aucune activité, ni pour éviter des périls, ni pour avancer leurs affaires. Là où d'autres s'inquiètent, s'informent, ils n'ont aucun souci de savoir. Ainsi vont à leur ruine les commerçants qui ne tiennent point leurs comptes, ou les industriels qui ne perfectionnent point leur outillage. Plus déplorable, assurément, est l'indifférence sur les questions qui concernent le sens et la direction de la vie. Le courant qui emporte ces gens va peut-être à un abîme; peu leur importe; ils ne veulent pas savoir; pour l'instant, il les berce, et ils s'y confient. Devant l'alternative du ciel ou de l'enfer, ils restent impassibles. Y a-t-il même un ciel ou un enfer, ces êtres inertes n'en veulent rien connaître.

5° *L'orgueil de l'esprit.* — D'autres, enfin, refusent de se livrer aux études religieuses, parce qu'ils ont déjà pris leur parti. Ils pensent avoir démontré que Dieu n'est pas, que l'éternité est une chimère, qu'avec la vie tout l'être disparaît. *Esprits forts*, ou plutôt *esprits faibles*, ainsi que les appelle La Bruyère, qui se défient si peu d'eux-mêmes, qu'ils croient avoir résolu en un quart d'heure les problèmes que les plus grands génies n'ont pu sonder jusqu'au fond, et desquels ces puissantes intelligences ont déclaré qu'en pratique il fallait toujours les résoudre dans le sens le plus sage, celui que propose la religion.

Que tout homme réfléchi se tienne donc pour tenu, par sa conscience même, de consacrer une part importante de sa vie à faire la lumière sur les redoutables questions dont la religion lui présente une solution déjà prête.

J. GUIBERT

A consulter : PASCAL. *Pensées* (édition Margival), art. 9 et 10, et d'ailleurs tout le livre (Paris, Poussielgue). — BOSSUET, *Oraison funèbre de la princesse Palatine.* — LA BRUYÈRE, *Caractères*, tout le chapitre *des Esprits forts.* — LAMENNAIS, *Essai sur l'indifférence*, 1re partie ; — tous les traités de théologie, *de Vera religione.* — GONDAL, *La Religion*, livre V (Paris, Roger et Chernoviz).

Correspondance

Apologétique populaire.

Un abonné nous demande si nous n'accepterions pas de diviser notre *Revue* en deux parts : l'une, contenant des études apologétiques; l'autre, présentant des réponses courtes et populaires aux objections qui courent dans les masses. On pourrait s'abonner à l'une ou à l'autre partie; la seconde aurait une diffusion immense.

Nous comprenons bien la nécessité de faire de l'Apologétique populaire. Mais, d'abord, elle existe déjà dans les brochures de propagande que nous signalions dans notre dernier numéro, et nous serions exposés à n'en faire qu'une sorte de reproduction. De plus, le cercle en serait assez vite parcouru, et une *Revue* ne pourrait pas en vivre. Enfin nous tenons à cette idée que la méthode la meilleure en Apologétique est de former des apologistes, en les instruisant et en mettant constamment leur esprit au point; l'Apologétique des livres est toujours moins efficace que celle qui vit dans la parole. Cependant, désireux de répondre au souhait de nos correspondants, nous nous proposons d'introduire dans la *Revue* des réponses populaires; nous avons chargé de ce travail deux jeunes missionnaires diocésains, qui prennent très intimement contact avec le peuple.

Sincérité.

Parmi les compliments que nous apporte la correspondance, il en est un qui nous touche très profondément : « A travers les pages de votre *Revue*, nous dit un abonné, on respire un air de sincérité qui fait du bien. » Nous sommes heureux qu'on reconnaisse ainsi que chacun de nous dit sa pensée en parlant en faveur de la foi, et que la *Revue* n'est point faite sur commande pour servir des idées que les auteurs n'auraient pas. Nous savons combien cette sincérité sert l'Apologétique. La conviction de l'homme qui parle double la force des arguments qu'il expose. Car l'autorité des arguments, leur valeur persuasive apparaît mieux, lorsqu'elle a pris possession de l'esprit même qui les développe. Il y a là comme une expérience toute faite de leur portée. C'est ainsi qu'un maître, quand on est sûr qu'il dit le fond de sa pensée, a tant de prestige sur ses élèves. Et quel dommage n'est-ce pas, au contraire, pour l'enseignement religieux, qu'un catéchiste ou un prédicateur parle d'un air indifférent, ou laisse paraître de la contradiction entre ses paroles et ses œuvres! Si, étant hommes, nous ne pouvons nous flatter d'avoir beaucoup de lumière, du moins nous nous faisons un point d'honneur de prêcher toujours par la sincérité.

« *Toutes les religions se valent.* »

Un abonné nous fait remarquer que cette objection, vieille de plusieurs siècles, se rajeunit aujourd'hui sous l'influence des voyages et des lectures. Les gens du peuple, eux-mêmes, se trouvent mis au contact de formes très multiples et très diverses de religion, et sont inclinés par là à l'indifférence et au scepticisme. On nous demande comment répondre à cette affirmation, « que toutes les religions ont la même valeur, et que cette valeur est nulle ». Car c'est sous cette forme, la plus radicale de toutes, qu'on mène désormais près du peuple la campagne anti-religieuse.

C'est la première question qui s'impose, soit dans les cercles d'études, soit en chaire, soit au début des missions. On n'aura aucune prise sur les âmes, tant qu'on n'aura pas donné une idée nette de la religion, qu'on n'aura pas démontré qu'elle concerne les intérêts vitaux de l'homme, et qu'on n'aura pas mis en lumière la supériorité et la vérité du catholicisme. C'est, on le voit, tout le traité de la Vraie Religion qu'il s'agit d'exposer brièvement. On y distingue trois points principaux : 1° L'homme n'a pas le droit de rester indifférent devant la question religieuse ; il doit étudier et réfléchir pour savoir ce qu'il en est. Dans ce numéro même de la *Revue*, notre leçon d'Apologétique répond à cette première question. — 2° Tant s'en faut que la Religion soit sans valeur, qu'au contraire elle nous procure ce qu'il nous importe le plus de posséder. Elle nous *apprend* ce que nous sommes, où nous allons, comment il faut comprendre la vie présente, l'usage qu'il faut en faire. Elle nous *commande* de rendre, par la pratique des lois morales, notre vie présente si bonne, qu'elle soit un honneur rendu à Dieu, qu'elle soit heureuse et féconde pour nous, qu'elle soit enfin un germe de vie éternelle pour l'au-delà de la mort. Elle nous *apporte*, dans son culte, le moyen de communiquer avec Dieu et de puiser en Lui le secours sans lequel, abandonnés à nos seules forces, nous ne pourrions accomplir toute la loi morale ni remplir notre destinée. La Religion étant ainsi comprise, aucun homme sensé ne peut dire qu'elle est inutile et sans valeur. — 3° En même temps, il est aisé de conclure que les différentes formes religieuses ne se valent pas. Elles ne se valent, ni dans leur constitution, ni dans leur histoire. Au point de vue de la constitution, la meilleure est assurément celle qui enseigne le plus de vérité, qui impose la plus pure morale, qui communique le plus de secours divins ; à cet égard, aucune religion ne souffre la comparaison avec le christianisme. Au point de vue de l'histoire, le christianisme est aussi la seule religion qui présente dans ses origines des faits précis, des faits dignes de Dieu et de l'homme, des faits dont plusieurs portent même l'empreinte particulière du doigt de Dieu. Et si le christianisme, à son tour, se divise en plusieurs grandes fractions, il n'est pas malaisé de reconnaître que le catholicisme porte seul les marques que le Christ a voulu imprimer à son œuvre. — Telles sont les raisons que l'apologiste, avec des variantes propor-

tionnées aux milieux, doit mettre en œuvre pour dissiper ce préjugé que « toutes les religions se valent ».

« *La Religion est bonne pour les femmes.* »

Voilà encore une objection très répandue dans le peuple, et qui provoque souvent chez les hommes les abstentions du respect humain. « La Religion, dit-on, est une affaire de sentiment, et non de raison; c'est pourquoi les femmes pratiquent, tandis que les hommes s'abstiennent. Mais les femmes aussi s'abstiendront, lorsque la raison, chez elles, l'emportera sur le sentiment. » On nous prie d'indiquer ici des éléments de réponse.

1° La Religion est une affaire de raison et de sentiment tout ensemble. De raison d'abord : car ce qu'elle propose s'adresse à la raison d'abord, et mérite de fixer l'attention de la raison la plus éclairée. Elle donne une solution au grave et incomparable problème de la vie, et la solution qu'elle donne est la seule qui puisse noblement satisfaire la raison. — De sentiment ensuite : car elle impose des obligations d'ordre moral et d'ordre cultuel, et quiconque n'ignore pas quels sont les ressorts naturels qui meuvent l'âme humaine vers l'action, sait que le sentiment y a une part prépondérante. Si la raison éclaire le chemin, le sentiment est le moteur qui y fait avancer ;

2° Ce que propose la Religion n'est pas moins nécessaire à l'homme qu'à la femme; car tout y regarde la destinée humaine. L'homme n'a pas moins besoin que la femme de connaître la raison d'être de sa vie, d'avoir en main des secours pour la rendre moralement bonne et pour assurer ainsi le bonheur de l'éternité, de se rendre par conséquent fidèle aux pratiques religieuses qui attirent sur l'existence présente les bénédictions de Dieu;

3° Mais si la Religion n'est pas moins nécessaire aux hommes qu'aux femmes, comment se fait-il que les femmes pratiquent plus que les hommes?

a) La prépondérance du sentiment chez la femme est une première cause de cette différence. En général, elle est moins apathique que l'homme : en toutes choses, elle s'ébranle plus vite, parce qu'elle s'émeut plus aisément. En face de la Religion, elle a un sentiment plus vif de ses besoins, une impression plus profonde des avantages de la Religion;

b) Jusqu'ici, la femme a été plus soustraite que l'homme aux occasions de respect humain : elle a été moins répandue dans les ateliers et sur les places publiques, moins absorbée par les affaires, plus confinée dans le milieu familial, si sain moralement et si favorable à la libre expansion des sentiments de l'âme. Du reste, partout où la femme contemporaine est sujette à subir comme l'homme les désastreuses influences du respect humain, elle y succombe, hélas! comme lui. Ce n'est pas, certes, une liberté qu'elle conquiert alors, mais une servitude dont elle subit le joug.

Le luxe dans l'Eglise.

Dans les milieux populaires, on fait aussi grand reproche à l'Eglise du luxe qu'elle étale dans ses temples ou que ses ministres introduisent dans leur vie.

Cette objection, d'allure passablement pharisaïque, appelle une distinction entre la dignité et le luxe. La dignité est une chose, le luxe en est une autre.

La dignité, — qui se sent mieux qu'elle ne se définit, — comporte de la propreté, de la tenue, de la grandeur même : elle demande que rien ne choque le regard, que tout concoure à produire une certaine impression de majesté. La mise et l'habitation du prêtre, tant dans la vie privée que dans son ministère, doivent répondre à cet idéal. De même, à plus forte raison, les lieux saints et les ornements sacrés doivent revêtir cet air de noblesse qui exprime un peu la grandeur du Dieu qu'on honore. Les pauvres eux-mêmes ne se plairaient pas dans un sanctuaire qui n'aurait pas un aspect majestueux, et ne respecteraient pas le prêtre qui manquerait de tenue. C'est en vue de contenter ce besoin inné de dignité dans les choses religieuses, que les arts, en tout temps, se sont tous exercés pour donner de Dieu, dans les temples, une haute idée. Ce n'est pas que la Religion ne puisse habiter de misérables abris : elle le fait, sans se plaindre, dans la nécessité. Mais les peuples ont besoin qu'elle s'exprime de préférence par des temples majestueux.

Le luxe exprime principalement la richesse. Il donne l'idée de fortune, et non l'idée de grandeur. Il n'est pas le fruit du talent, mais de la grosse dépense. Il ne sert pas la religion ; mais il excite l'envie, et par suite la colère. Sans aucun profit pour les âmes, il dérobe aux pauvres un argent que la charité chrétienne eût dû lui consacrer.

Ainsi nous sacrifions le luxe, et nous réservons la dignité. Ce qui est manifestement affaire de luxe, nous le regrettons.

Mais, dira-t-on, ce qui apparaît dignité aux uns semble luxe aux autres. Il est vrai que la ligne de démarcation est malaisée à établir entre le luxe et la dignité. En cas de doute, on doit s'en rapporter aux avis d'hommes cultivés. Ici, il nous suffit d'avoir énoncé le principe de solution.

Chronique

Chronique d'Histoire

II. — Bossert. *Calvin*. Paris, Hachette, 1906 (Collection : *Les Grands écrivains français*), in-12, 222 p.

III. — Gazier. *Une suite à l'histoire de Port-Royal. Jeanne de Boisgnorel et Christophe de Beaumont* (1750-1782). Paris, Société française d'imprimeric et de librairie, 1906, in-12, xi-341 p. — Ageorges (J.). *Le Clergé rural sous l'ancien régime*. Paris, Bloud (Collection : *Science et Religion*), 61 p.

IV. — Pierre (Victor). *Les Bienheureuses Carmélites de Compiègne*. Paris, Lecoffre (Collection : *Les Saints*), 1906, in-12, xxiv-188 p. — Chauvigny (R. de). *Une page d'histoire religieuse pendant la Révolution. La Mère de Belloy et la Visitation de Rouen* (1746-1807). Paris, Plon, 1906, in-12, xx-298 p. — Madelin (Louis). *La Rome de Napoléon. La domination française à Rome de* 1809 *à* 1814. Paris, Plon, 1906, in-8°, 727 p.

V. — Latreille (C.). *Joseph de Maistre et la papauté*. Paris, Hachette, 1906, in-12, xix-359 p. — Debidour (A.). *L'Eglise catholique et l'Etat sous la troisième République* (1870-1889). Paris, Alcan, 1906, in-8°, xi-468 p.

II. — M. Bossert, dans le volume qu'il a écrit sur l'un des maîtres de la Réforme, Calvin, n'a pas su se dégager entièrement des préjugés confessionnels. Sa conclusion est un dithyrambe en l'honneur du protestantisme dont cependant quelques pages auparavant il proclame la faillite doctrinale[1] (p. 178) et le complet agnosticisme. Il essaie autant que possible d'atténuer ou même de faire disparaître les ombres qui ont si souvent terni les figures des grands réformateurs. Avant de raconter les actes de cruauté de Calvin, il

1. « Aujourd'hui dans les Eglises issues de la Réforme on prie et l'on baptise régulièrement au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit; mais ni le pasteur qui prononce ces paroles, ni les fidèles qui les entendent ne se demandent s'ils invoquent ainsi trois personnes réelles et distinctes, ni comment l'une est engendrée de l'autre. Le pasteur le plus orthodoxe de nos jours, si on l'interrogeait à fond sur le dogme de la Trinité aurait risqué d'être taxé d'hérésie devant le tribunal de Genève. Guizot qui dans les dernières années de sa vie s'était érigé en chef de l'orthodoxie protestante, présente l'incarnation de Jésus-Christ comme un symbole de l'action de Dieu sur l'humanité... Servet qui pensait que Dieu est en tout et soutient tout, aurait pu signer ces paroles, mais les anciens magistrats de Genève auraient condamné l'auteur au bûcher. »

cherche à nous le représenter comme une âme tendre et sensible. Lorsqu'il esquisse le panégyrique de Farel (p. 85-88), il omet de rappeler le surnom injurieux de *Phallicus* que ses contemporains lui avaient donné à cause de ses vilaines mœurs. Enfin quand il prétend (p. 214) que « le Luthéranisme trouva ses premiers adhérents dans les masses populaires, dans les groupes disséminés où ses missionnaires portaient la parole de Dieu », et qu'il « avait trouvé devant lui, à ses débuts des nations préparées pour le recevoir », il oublie sciemment les persécutions des princes allemands, de Christian en Danemark, de Gustave Vasa en Suède contre ce catholicisme dont ils voulaient se partager les dépouilles.

Malgré ce parti pris qui défigure, en plus d'un endroit, le travail par ailleurs fort intéressant et bien présenté de M. Bossert, nous pouvons relever, dans ce livre, des constatations curieuses. Elles ont, pour nous, d'autant plus de prix qu'elles sont faites par un protestant plein d'admiration pour la Réforme et ses initiateurs.

C'est au nom de l'Evangile et de sa libre interprétation, que les huguenots s'étaient élevés contre l'autorité traditionnelle de l'Eglise. Ils prétendaient l'étudier eux-mêmes sur le texte original, en répudiant la traduction, jusqu'alors officielle de la Vulgate. Or, M. Bossert constate que les promoteurs de la Réforme ignoraient l'hébreu et étaient incapables de lire dans le texte original les livres de l'Ancien Testament; c'était le cas de Lefèvre d'Etaples, le maître de Calvin (p. 25). Calvin lui-même n'avait aucune idée de l'exégèse biblique comme le prouve sa discussion avec Sébastien Castellion (p. 135). Les réformés prétendaient interpréter l'Evangile selon leur sens propre et l'inspiration qu'ils recevaient directement de l'Esprit-Saint, et aussitôt qu'ils l'essayèrent, ils furent obligés de se servir de commentaires; et comme ils avaient répudié ceux de l'Eglise, ils durent recourir à ceux de Calvin et transférer du pape à Calvin — par un contresens absurde — le privilège de l'infaillibilité. « Les Genevois, dit M. Bossert, tout théologiens qu'ils étaient ou qu'ils croyaient être, ne l'étaient pas assez pour lire couramment la Bible et pour la comprendre toujours sans commentaire. Or, ce commentaire ils le trouvaient dans l'*Institution*... Leur Conseil déclarait formellement, le 9 novembre 1552, « ledit livre d'*Institution* être bien et saintement fait et sa doctrine être sainte doctrine de Dieu... et que *d'ici à l'avenir personne ne soit osé parler contre ledit livre et contre ladite doctrine!* » (p. 128). Calvin lui-même finit par se donner comme un prophète infaillible seul interprète de la vérité : « Il ne parle pas en son nom, mais au nom de Dieu; il en est tellement convaincu qu'à la fin, le contenu de la Bible et l'interprétation qu'il en donne prennent, à ses yeux, le même caractère d'infaillibilité et qu'il considère comme un devoir sacré de mettre son enseignement à l'abri de toute tentative d'opposition. « Quant à moi, étant assuré, en ma conscience, que ce que j'ai enseigné et écrit n'est point crû en mon cerveau, mais que je le tiens de Dieu, il faut que je le maintienne, si je ne veux être traître à la vérité! »

C'est ainsi que le Conseil de Genève et Calvin reconnaissaient

aux chrétiens le droit d'interpréter librement les Ecritures !

On nous dit que la Réforme est la mère de la Révolution et que, de ses enseignements, sont sortis ces grandes idées de libre examen, de tolérance, de « laïcisme », qui devaient triompher en 1789. C'est la thèse que développe Michelet dans son *Histoire de la Révolution* et que depuis, manuels officiels, discours gouvernementaux, Homais de villages répètent comme une leçon bien apprise. Voici la réponse que leur fait Farel, l'ami de Calvin et le dépositaire de sa pensée : « Il est des gens qui veulent qu'on laisse faire les hérétiques. Mais, de ce que le Pape condamne les fidèles pour crime d'hérésie, de ce que les juges passionnés font subir aux innocents *les supplices réservés aux hérétiques, il est absurde de conclure qu'il ne faut pas mettre à mort ces derniers*, afin de garantir ainsi les fidèles. Pour moi, j'ai souvent déclaré que j'étais prêt à mourir, si j'avais enseigné quoi que ce fût de contraire à la saine doctrine, et j'ajoutais que *je serais digne des plus affreux supplices si je détournais quelqu'un de la foi du Christ; je ne puis donc appliquer aux autres une règle différente*[1]. » Un autre ami de Calvin, Théodore de Bèze, écrivait l'année suivante, tout un traité *De hæreticis a civili magistratu puniendis*, « où il soutient que le glaive de l'autorité civile doit être suspendu *non seulement sur les hérétiques, mais encore sur ceux qui demandent l'impunité pour l'hérésie* » (p. 177). Or « dans sa discussion, il ne faisait que reproduire avec moins de vigueur les arguments que Calvin avait déjà fait valoir dans sa *Déclaration* » Calvin lui-même s'est glorifié du rôle décisif qu'il a joué dans le procès de Servet, allant jusqu'à accuser d'apathie ceux qui avaient allumé le bûcher ! « J'estimais qu'il était de mon devoir de réprimer, autant qu'il était en moi, un homme d'une obstination sans exemple, afin d'éviter la contagion Nous voyons avec quelle licence l'impiété exerce ses ravages et comme l'erreur pullule de toutes parts, et nous sommes témoins de l'apathie de ceux *que Dieu a armés du glaive pour venger l'honneur de son nom*. Quand les papistes poursuivent avec tant d'animosité ceux qui attaquent leurs superstitions, *les magistrats chrétiens devraient rougir de leur mollesse*, quand il s'agit de protéger la vérité » (p. 171).

On s'imagine facilement les actes de violences et les cruautés que devaient inspirer ces sentiments d'inquisiteur. C'est d'abord la législation genevoise qui proscrivait tous ceux qui ne faisaient pas profession publique de protestantisme, selon la formule de Calvin et de Farel. Quiconque montrait la moindre indépendance dans ses paroles et dans ses actes était *excommunié ;* or, dit M. Bossert, « l'excommunié était exclu de la communion des fidèles; il n'était plus membre de l'Eglise, et comme l'Eglise et l'Etat se confondaient, il ne faisait plus partie de l'Etat, il n'avait qu'à choisir entre l'exil et la repentance finale, laquelle, dans la plupart des cas, n'était qu'une hypocrisie » (p. 95). Les articles du 10 novembre 1536 furent complétés par un décret du conseil exilant quiconque ne voulait

1. *Lettre à Calvin pour l'exciter contre Servet*, 8 septembre 1553 (BOSSERT, *op. cit.*, p. 168).



pas faire profession de foi protestante. « Quant à ceux qui ne veulent pas jurer la Réformation, il leur sera fait commandement de vider la ville et d'aller demeurer autre part où ils vivront à leur plaisir » (p. 98). Cet édit était, d'ailleurs, inutile; car la persécution protestante se chargeait de rendre impossible le séjour à Genève de quiconque n'était pas dévoué à Farel, puis à Calvin.

Les 8-10 août 1532, la cathédrale de Saint-Pierre et les autres églises de la ville avaient été prises de force et odieusement profanées par les protestants : « pendant deux jours, une foule composée d'hommes, de femmes et d'enfants alla d'église en église, brisant les images et répandant les hosties » (p. 88). « Dans le mois de juin qui suivit l'introduction officielle de la Réforme... deux prêtres furent mis en prison pour avoir continué de célébrer la messe... Un édit précédent avait enjoint à tous les habitants de la ville d'assister au sermon, le dimanche : il fut décidé que, dorénavant, une amende de trois sous [1] serait infligée aux récalcitrants » (p. 90). Les Genevois supportèrent difficilement cette compression et secouèrent un moment le joug de Calvin, 1538; mais lorsque le réformateur eut été ramené et que la ville se fut mise à sa merci, les pénalités devinrent plus dures et plus fréquentes. En 1545, « une femme de la paroisse de Satigny est bannie pour avoir mal parlé de son pasteur... La prison était l'hôtellerie la plus achalandée de la ville, dit M. Bossert. On y entrait pour si peu de chose que nul n'était pas sûr de n'y pas faire au moins une visite » (p. 138-139). Bientôt la hache du bourreau fut mise en mouvement par l'intolérance calviniste. Pour avoir affiché sur la chaire de Saint-Pierre un placard injurieux pour les pasteurs, un citoyen de Genève, Pierre Gruet, était torturé et décapité en juillet 1547 (p. 143). Enfin le bûcher s'allumait pour Michel Servet. Avant l'arrivée de cet illustre savant à Genève, Calvin l'avait déjà poursuivi de sa haine. Irrité de la tolérance avec laquelle l'archevêque de Vienne l'avait attaché à sa personne, comme médecin, malgré ses doctrines hétérodoxes sur la Trinité, Calvin l'avait dénoncé lui-même à l'Inquisition (p. 162), qui l'arrêta, le mit en jugement, mais le laissa échapper pour n'avoir à le brûler qu'en effigie [2]. L'Inquisiteur genevois fut plus terrible : quand la victime qu'il attendait depuis longtemps se fut livrée à lui, il ne la lâcha que pour le bûcher. Arrivé à Genève le 13 avril 1553, Servet était arrêté le soir même, au sortir du prêche, « *mea opera consilioque, me auctore* », dit Calvin. « Ce fut Calvin lui-même qui rédigea les quarante articles sur lesquels Servet fut appelé à répondre » (p. 165), qui dirigea toute l'accusation, qui fit refuser à l'accusé l'assistance d'un avocat et qui, enfin, le fit condamner « sans débat » à « être brûlé tout vif avec son livre tant écrit de sa main

1. Le sou de Genève valait beaucoup plus que le nôtre.

2. « Il dira plus tard dans sa déposition à Genève que « les prisons étaient tenues comme si on eût voulu qu'il se sauvât. » On lui avait permis, en effet, de se promener au jardin qui était terminé par une plate-forme d'où l'on pouvait facilement gagner le large. » (BOSSERT, *op. cit.*, p. 164.)

qu'imprimé » (26 octobre 1553). Servet demanda à voir Calvin pour le fléchir, lui crier merci. Calvin le visita dans sa prison, mais resta inflexible. « Je me retirai, dit-il, d'un hérétique qui était condamné de soi-même, portant sa marque et sa flétrissure en son cœur! » Le lendemain, le bûcher allumé par l'intolérance protestante brûla celui qu'avait épargné l'inquisition catholique. Le supplice de Servet ne fut pas le seul. En 1555, à la suite d'une échauffourée sans importance, l'un des adversaires de Calvin, « Perrin, et ses compagnons furent condamnés par contumace à avoir la tête tranchée, et Perrin, en particulier, à avoir le poing coupé... deux bateliers furent décapités après avoir subi la torture. Il y eut encore deux condamnations à mort; l'une d'elles frappa le jeune Berthelier. Genève vécut pendant quelques mois *sous un régime voisin de la Terreur* » (p. 184).

La Terreur! Voilà à quoi aboutissait en quelques années le gouvernement théocratique de Calvin; car c'était vraiment une théocratie qu'il avait établie à Genève sous couvert de libre examen. L'Etat et l'Eglise s'étaient identifiés, leurs lois étaient les mêmes, et le bras séculier avait pour mission de faire exécuter comme lois d'Etat les règlements ecclésiastiques et les préceptes protestants; enfin l'Ecole était uniquement dans la main de l'Eglise calviniste (p. 194). Où était, à Genève, cette « sécularisation de l'Etat », cet « esprit laïque » que nos modernes libres penseurs, dans leur ignorance, voudraient faire remonter à leurs deux ennemis les plus déclarés, Luther et Calvin?

III. — « Le jansénisme, dit avec raison M. Bossert, n'est au fond qu'un calvinisme qui veut être orthodoxe » (p. 219). Cette phrase pourrait servir d'épigraphe à l'ouvrage de M. Gazier intitulé *Une suite l'histoire de Port-Royal*. Dans ce livre de près de 350 pages, l'auteur raconte les luttes que soutinrent, de 1750 à 1781, les hospitalières jansénistes de la rue Mouffetard contre leur archevêque Christophe de Beaumont. Le récit qu'il nous en fait est fort documenté grâce aux trésors jansénistes que détient M. Gazier; il est intéressant, alerte, vif, grâce au talent du narrateur et aussi à l'esprit plein de pétulance de la sœur Saint-Louis[1], dont il cite à chaque instant les lettres. C'était elle, en effet, qui était l'âme de la résistance, appuyée, il est vrai par Adrien Le Paige, avocat au Parlement et bailli du Temple, M. de Saint-Hilaire, conseiller du Parlement, et... le bras séculier représenté par le premier président Molé et « le bon roi » Louis XV[2]. Pendant plus de vingt-cinq ans ces religieuses refusèrent toute obéissance à leur ordinaire l'Archevêque de Paris, aimant mieux se priver de novices, et voir s'arrêter le recrutement de leur couvent que de souscrire à la bulle *Unigenitus*, et procéder régulièrement à l'élection

1. Dans le monde, Jeanne de Boisgnorel.

2. « ... Ce roi qui fait la gloire et les délices de son peuple » (p. 33). Ainsi s'exprimaient sur le compte de l'amant de Mme de Pompadour, ces rigoureuses et héroïques jansénistes! Les Jésuites eurent plus de fierté lorsqu'ils aimèrent mieux laisser supprimer leur compagnie que de flatter le roi et sa maîtresse.



de leurs supérieures. Que Christophe de Beaumont ait usé de ses droits avec intransigeance, qu'il ait manqué de tact et d'habileté, c'est probable. Mais M. Gazier ne va-t-il pas trop loin lui-même, quand il canonise les sœurs hospitalières, déclarant « héroïque » leur obstination (p. 189), « irréprochable » leur attitude?

Etait-il chrétien de substituer en matière disciplinaire et canonique l'autorité du roi, s'appelât-il Louis XV, à celle de l'archevêque? Et c'est cependant ce que firent les hospitalières lorsque, en 1756, elles en appelèrent au roi d'une décision de l'ordinaire (p. 9), lorsque, la même année, elles se déclarèrent non excommuniées parce que le Châtelet s'opposait à la sentence de l'archevêque (p. 28); lorsque, enfin en 1761, elles firent faire défense par le roi à leur supérieur l'archevêque d'entrer dans leur couvent (p. 118). Si l'on est chrétien, peut-on admettre une pareille intrusion du temporel dans le spirituel, et si on ne l'est pas, peut-on légitimer ces interventions du pouvoir civil dans le domaine de la conscience religieuse?

Etait-il chrétien pour des religieuses d'appeler ordinairement l'archevêque « revenant » (p. 98), « oiseleur mitré » (p. 56), et de lui vouer des sentiments de haine[1] alors que dans des lettres officielles elles l'assuraient de leur « profond respect », et déclaraient « porter avec la patience la plus respectueuse les traits de sa sévérité? »

Etait-il chrétien de souhaiter un nouvel exil à l'archevêque, comme le faisait encore sœur Saint-Louis quand elle écrivait, le 17 février 1762, à Le Paige : « Quel spectacle, Monsieur, et quelle ressource que celle d'un voyage du Revenant! *Qui le fera voyager?* » (p. 136). Etait-il chrétien de tourner en dérision une sœur dissidente qui venait d'expirer, en composant, au lendemain de sa mort, un billet de décès funambulesque (p. 88)? Etaient-elles de vraies religieuses, les sœurs qui parlaient de « sauter les murs » à la moindre contrariété que leur causait leur vieille supérieure (p. 133)?

De quel côté enfin tombait la persécution? Etait-ce sur un couvent qui comptait parmi ses protecteurs les hauts dignitaires de la couronne et le roi lui-même, obtenait, quand il lui plaisait, les sentences du parlement et du primat de Lyon contre son supérieur immédiat l'archevêque? N'était-ce pas plutôt sur Christophe de Beaumont, que les intrigues jansénistes faisaient perpétuellement exiler à Conflans, à Lagny, à la Trappe ou dans le Périgord?

M. Gazier intervertit singulièrement les rôles quand il fait des hospitalières les persécutées et de Christophe de Beaumont le persécuteur.

1. « Elle le haïssait, le mot n'est pas trop fort, c'est-à-dire qu'elle lui rendait haine pour haine (ah! le beau sentiment chrétien pour une religieuse) et elle en venait à souhaiter, non pas sa mort, — on ne doit, disait-elle, désirer la mort de personne, et encore moins celle de son pasteur, — mais « son ascension en corps et en âme! » (ah! le beau *distinguo* pour une janséniste!) et elle se promettait d'ouvrir les yeux plus grands que ceux des Galiléens le jour de l'ascension. » (M. Gazier., *op. cit.*, p. 47.) Voilà les sentiments de ces religieuses que M. Gazier proclame « irréprochables ».

Les politiciens de réunion publique agitent souvent le spectre du curé de l'ancien régime, pressurant les paysans, et venant avidement retirer de leurs mains la dîme de leurs récoltes et de leurs maigres revenus. On leur répondra avec succès en lisant l'intéressante brochure de M. Joseph Ageorges sur *le Clergé rural sous l'ancien régime* et l'excellente étude sur *le rôle social du curé de campagne à la fin de l'ancien régime*, dont M. Goyau l'a fait suivre.

IV. — Peu de semaines avant sa mort, un savant catholique, M. Victor Pierre, a donné un dernier témoignage de sa science en publiant dans la collection *Les Saints* une monographie fort attachante sur *les bienheureuses Carmélites de Compiègne* [1]. Il nous les montre tout d'abord pratiquant, dans la stricte clôture de leur couvent, un ascétisme plein de sagesse et de bon sens; puis se préparant résolument au martyre sans forfanterie et sans prétention, avec la force et l'humilité qui conviennent à des chrétiens; enfin subissant avec sérénité les épreuves de toutes sortes, expulsion, dispersion, perquisitions, emprisonnement, jugement qui devait les conduire à l'échafaud. On ne saurait mieux décrire que ne l'a fait M. Pierre, la fermeté surnaturelle que montrèrent en face de leurs bourreaux ces saintes filles, et, d'autre part, la sotte sensibilité des hommes de 1789, la stupide cruauté des monstres de 1793. Les scènes qu'il retrace sont à retenir, car elles découvrent d'une part les trésors d'énergie, de foi, de sacrifices qui se cachent derrière les clôtures monastiques, et, de l'autre, la sauvagerie que manifestent souvent dans leurs actes les apôtres « sensibles » de la liberté, de l'égalité et de la fraternité, quand ils puisent dans la haine, l'orgueil et la convoitise l'amour de ces grands principes. Des livres, comme celui de M. Pierre, portent un nouveau coup à la légende révolutionnaire.

C'est une impression du même genre que l'on aura en lisant *Une page d'histoire religieuse pendant la Révolution*, de M. René de Chauvigny. Ce livre raconte la vie de la mère de Belloy et du couvent de la Visitation de Rouen, et les persécutions qui leur furent infligées, au nom de la liberté et de la tolérance révolutionnaires, par les Jacobins. Sans monter sur l'échafaud, sans avoir l'héroïsme des carmélites de Compiègne, la mère de Belloy sut garder au cours de ses épreuves, la dignité qu'elle devait à sa naissance et à sa profession. Sa vie simple aurait mérité une biographie sans prétentions; pourquoi M. de Chauvigny a-t-il agrémenté son style de développements d'une fade mysticité? Il serait temps d'écrire les vies des saints comme eux-mêmes les ont vécues, c'est-à-dire avec simplicité!

1. Quand le livre a été achevé, le procès de béatification n'était pas terminé; c'est ce qui explique la sage déclaration par laquelle l'auteur s'est soumis au décret d'Urbain VIII sur les miracles des serviteurs de Dieu qui n'ont pas été encore élevés sur les autels. Le décret de béatification a été promulgué en juin dernier.



Cette qualité manque un peu à l'étude de M. Louis Madelin sur *la Rome de Napoléon;* elle est trop maniérée, on y remarque presque toujours une recherche de l'esprit et du trait qui finit par fatiguer le lecteur. On serait presque tenté de douter du sérieux de l'auteur, mais on aurait bien tort de céder à la tentation; car son livre s'appuie sur une solide documentation empruntée aux riches dépôts des Archives nationales, du ministère des Affaires étrangères, du ministère de la Guerre, des archives du Vatican et des bibliothèques romaines. Plusieurs collections privées lui ont aussi fourni une ample moisson de renseignements. Un historien moins habile aurait succombé sous le poids d'une pareille documentation. M. Madelin la manie avec aisance et une virtuosité parfois excessive. Aussi son livre pittoresque, vivant, sera-t-il lu avec tout l'intérêt qui s'attache d'habitude aux romans.

Il donne cependant les plus austères leçons. Sous ses dehors légers, nous assistons à la lutte tragique de Pie VII et de Napoléon, de la faiblesse sanctifiée par les vertus surnaturelles, et de la force brutale illuminée par les gloires du triomphe. Les premiers chapitres nous décrivent un gouvernement pontifical, faible, vieillot, pénétré de toutes sortes d'abus, dont les plus graves étaient le désordre et le favoritisme; et il semble qu'un édifice si vermoulu aurait dû disparaître à jamais sous les coups du vainqueur d'Austerlitz. N'en était-il pas ainsi dès l'abord? Livré sans défense aux attentats de Napoléon, Pie VII était dépossédé, enlevé de nuit de sa résidence du Quirinal à la suite de scènes tragiques, fort bien racontées par M. Madelin. Patriciens enrichis par la cour pontificale, *popolino* accoutumé jusqu'alors à vénérer dans son souverain le représentant de la divinité; petites gens et mendiants vivant des aumônes cléricales, tous s'empressaient de saluer le nouveau régime et d'oublier le pape déchu. Rome semblait bien réunie à l'empire dont elle devenait la seconde capitale. Un évêque pusillanime, M[gr] Atanasio, délégué du pape on ne savait comment, et tremblant aux moindres menaces du vainqueur, représentait vaguement l'autorité pontificale, tandis que le gouverneur napoléonien, Miollis, présidait à toutes les fêtes, comptait dans sa valetaille et parmi ses maîtresses les rejetons des plus illustres familles romaines, et donnait des ordres rigoureusement exécutés. Quelques années se passent, et le décor change brusquement. Malgré toutes les améliorations matérielles apportées par l'administration française de Tournon, le mécontentement grandit, la révolte s'organise, et l'annonce des défaites de Napoléon, enlevant tout prestige à sa force, Miollis est abandonné de tous, et le régime pontifical rétabli spontanément à Rome.

Les raisons de ce revirement étaient bien simples. Tant que le droit élève une protestation, si faible qu'elle soit, sa cause n'est pas perdue; elle n'est désespérée que lorsque la conscience se résigne et abdique devant les attentats de la force. Or, toujours les agents de Napoléon entendirent les protestations pontificales et virent se dresser en face d'eux les fidèles du pape. Le clergé séculier osa refuser le serment que le puissant empereur exigeait et que Pie VII

condamnait, et il ne craignit ni les menaces, ni l'emprisonnement, ni même la déportation. « Dès la fin de juillet 1810 — un an à peine après la conquête, — 216 curés du Tibre, 154 du Trasimène avaient refusé de jurer; 370 prêtres, d'autant plus populaires depuis ce refus, étaient ainsi sous le coup d'une prochaine déportation. Ceux qui avaient accepté, l'avaient fait avec d'évidentes restrictions mentales et gardaient au gouvernement plus de rancunes de leur propre faiblesse que les proscrits de ses rigueurs. La population houlait : il fallut dans le Trasimène que les gendarmes se fissent un chemin à travers la foule indignée pour arriver jusqu'à leurs pasteurs » (p. 338).

De ces événements se dégage une seconde leçon. Un régime peut être défectueux, on a beau vouloir lui substituer un gouvernement et des institutions plus régulières, plus rationnelles : tant que le peuple lui reste attaché, et qu'il le trouve en conformité avec ses goûts, ses aspirations, ses préjugés mêmes, il reste fort et presque indestructible. C'est ce que le peuple des Etats romains, par sa résistance, finit par prouver à ceux qui voulaient lui imposer de force une bonne administration. Tant que l'Eglise répondra aux aspirations populaires, elle ne sera jamais vaincue par les efforts des sectaires, malgré leurs succès apparents, mais sa ruine serait proche si, oubliant les enseignements du Maître, elle cessait d'être en contact avec l'âme des foules.

M. Madelin met en lumière, dans les derniers chapitres de son livre, la paternelle magnanimité du Pape et de ses conseillers, reprenant, sans représailles, le pouvoir et rendant justice aux heureuses initiatives de ceux-là même qui les avaient dépouillés (Cf. p. 681). La belle physionomie de Pie VII, sanctifiée par le malheur, clôture à merveille la série variée des figures pleines de vie (Radet, Miollis, Tournon, Rœderer, Norvins, Janet, Buoncompagni, Atanasio) que M. Madelin a évoquées au cours de son livre et qui en rendent la lecture si attrayante.

Le livre de M. Latreille sur *Joseph de Maistre et la papauté* mérite de nous arrêter quelques instants. Le sujet soulève les plus graves questions et, pour avoir été agitées il y a près d'un siècle, elles n'ont rien perdu de leur actualité. Dans la première partie, M. Latreille examine la genèse du *Pape*, et montre comment les négations audacieuses de la Révolution dans les domaines politique et religieux et les attaques des schismatiques russes contre l'Eglise catholique ont donné à Joseph de Maistre l'idée de l'écrire. Examinant de plus près la préparation de cette œuvre, il en recherche les sources. Ce chapitre n'est pas l'un des moins originaux de ce livre; il prouve que « l'érudition de Joseph de Maistre est très courte, malgré les apparences » (p. 43), que sa documentation est souvent de seconde main, puisée chez les ultramontains du XVIIIe siècle, que parfois même le grand penseur n'a pas lu dans leurs œuvres les adversaires qu'il combat avec acharnement, Bossuet, Fleury, Voltaire, etc., se contentant d'en prendre des citations souvent inexactes chez ses auteurs favoris.

Dans la seconde partie, M. Latreille montre l'heureuse influence qu'exerça, par son érudition et ses sages conseils, sur la rédaction définitive du *Pape*, le censeur que Joseph de Maistre s'était choisi et auquel il avait accordé son entière confiance, M. de Place. Ce fut une vraie collaboration que de Maistre reconnaissait avec autant de modestie que de vérité, lorsqu'il dédiait son livre « à M. de Place, l'aîné, dont la docte et infatigable assistance favorisa la publication de cet ouvrage », et lorsque, dans sa lettre d'envoi, il lui écrivait : « Il n'y a pas, je crois, une page qui ne vous soit redevable et qui ne vous soit retournée améliorée par vos observations[1] » (p. 153). M. Latreille a pu suivre, pas à pas, cette collaboration en comparant au texte définitif du *Pape* le manuscrit primitif et, en parcourant les six cahiers d'observations soumises par de Place, les nombreuses feuilles contenant les réponses détaillées de l'auteur, enfin la correspondance qui s'établit, à cette occasion, entre de Maistre et son judicieux critique (p. XIX). Grâce à la communication qu'il en a eue, il a porté sur l'élaboration et la documentation du *Pape*, un jugement qui pourra paraître un peu sévère, mais qui s'appuie sur des faits précis et des remarques vraies. Cela ne l'empêche pas, d'ailleurs, de proclamer la haute valeur et l'influence considérable de cette œuvre. « Ce livre est d'un penseur et dépasse la portée d'une œuvre d'érudition pure (p. 93). Il est de grande allure. Il continue le *Discours sur l'Histoire universelle*, à l'endroit même où Bossuet l'avait interrompu, et il nous donne la contrepartie de l'*Essai sur les mœurs* de Voltaire » (p. 347). Ces quelques mots suffiront pour montrer combien le travail de M. Latreille est neuf, suggestif, sérieux et le parti qu'en tireront tous ceux qui veulent étudier la grande personnalité de M. de Maistre et son système sur la Papauté.

Pourquoi est-il gâté par des préjugés et un parti pris qui donnent, à une œuvre excellente, si elle avait été vraiment objective, un caractère nettement tendancieux.

Ces tendances, on peut les pressentir : il suffit de relever les noms des auteurs auxquels M. Latreille réserve toute son admiration : le protestant agnostique Aug. Sabatier, « un profond penseur », (p. 208), le pasteur E. de Pressensé (p. 322), un troisième huguenot, Edmond Schérer, dont le scepticisme finit par se trouver trop à l'étroit dans le protestantisme le plus libéral et qui rejeta sa robe de pasteur pour adopter une libre pensée teintée de vague religiosité (p. 327), un israélite de marque, M. Henry Michel, « l'un des directeurs de la démocratie française » (p. 354). Enfin, lorsqu'il veut demander à un « bon catholique » (p. 194) la pure doctrine de l'Eglise, il s'adresse à M. Viollet, mis à l'index précisément pour cette étude sur l'*Infaillibilité du pape et le Syllabus* qu'il met à contribution.

Je ne sais si M. Latreille est chrétien, cela ne ressort nullement

1. M. Latreille donne le fac-similé de cette dédicace et de cette lettre. Il a aussi inséré les portraits de Joseph de Maistre et de M. de Place.

de son livre; mais, certainement, il est aussi gallican que M. Gazier janséniste: l'ultramontanisme est, pour lui, l'ennemi et, pour le terrasser, en la personne de de Maistre, il ne recule ni devant les erreurs historiques ni devant les contrefaçons de doctrines.

Page 173, il prétend que « si des promesses ont été faites à Pierre, les autres disciples ont reçu des privilèges égaux ». Une simple lecture de l'Evangile ou seulement du *Tu es Petrus* ne démontre-t-elle pas tout le contraire? Page 172, il affirme « que les décisions des conciles sont prises à la presque unanimité des suffrages et que la bulle d'acceptation n'est plus qu'une pure formalité ». Il oublie que la sécession du Pape suffit pour enlever au Concile son caractère œcuménique et que son refus de sanctionner ses décisions leur enlève toute valeur générale; on le vit bien à Bâle. Page 63, il prétend que les décisions des Pères de Constance et de Bâle ont été confirmées par ceux de Florence. On croyait jusqu'ici que, convoqué par Eugène IV, pour s'opposer aux usurpations du concile, désormais schismatique, de Bâle, le concile de Ferrare-Florence avait pris le contrepied de celui de Bâle. Comment M. Latreille a-t-il pu dire « qu'avant le concile de Trente, le gallicanisme n'avait pas encore une existence officielle, pour ainsi dire, dans l'Eglise de France » (p. 343)? Ignore-t-il la pragmatique sanction de Bourges, antérieure d'un siècle au concile de Trente et donnant au gallicanisme sa formule officielle? Après les encycliques de Léon XIII conseillant le ralliement à la République, engageant résolument l'Eglise dans l'action populaire et défendant la condition des ouvriers contre les tyrannies abusives du capital, comment peut-on écrire (p. 202) que « les ultramontains se sont efforcés d'établir un lien étroit entre l'infaillibilité pontificale et l'absolutisme royal »!

Libre à M. Latreille de combattre l'ultramontanisme et l'infaillibilité s'il n'est pas catholique. Encore faudrait-il ne pas en défigurer la doctrine et l'exagérer à dessein pour mieux en triompher. C'est un procédé de discussion qui manque à la fois d'impartialité et de loyauté. M. Latreille l'a employé lorsqu'il parle du temps où « les évêques *continuaient* à rester en possession de leurs titres », où « établis pour gouverner l'Eglise de Dieu », suivant le mot de saint Paul, ils *étaient* autre chose que de simples délégués du pouvoir central et ils *détenaient* une part de l'autorité gouvernementale et doctrinale » (p. 165). Où a-t-il vu, dans les canons du Concile du Vatican, une décision changeant tout cela; le catéchisme ne dit-il pas toujours que les évêques sont les successeurs des apôtres et qu'ils tirent, de cette succession, une autorité qui leur est propre, bien qu'elle ne puisse se dresser contre la suprématie pontificale?

N'a-t-il pas au contraire péché par omission lorsque volontairement, pour les besoins de la cause, il a réduit à un rôle purement religieux le système à la fois politique et ecclésiastique du gallicanisme? « Les canons ne sont pas les décrets des papes; ceux-ci ne peuvent pas les abroger ou en dispenser, sans avoir obtenu le consentement de l'Eglise et *voilà tout le secret des fameuses libertés gallicanes!* La plupart des nations catholiques avaient perdu insen-

siblement les règles ou les usages établis par les anciens canons; seule l'Eglise de France avait sauvé presque tout cet héritage à travers les siècles et pour avoir protesté contre les atteintes portées à ce droit, elle fut justement célèbre par le passé! » (p. 168). Que d'erreurs en ces quelques lignes, quel mythe que cette Eglise gallicane conservant, seule entre toutes, la pureté des saints canons, comme si les canons définissaient l'autorité qu'elle attribuait au parlement en matière de discipline ecclésiastique! comme si les canons déclaraient que le pouvoir du pape ne pouvait s'exercer qu'avec l'*exequatur* du pouvoir civil, permettant ou défendant la publication des bulles, interceptant à son gré les relations des évêques avec le Saint-Siège! comme si les canons déclaraient que l'ordinaire ne pouvait pénétrer dans les communautés religieuses et y exercer sa juridiction de supérieur immédiat que selon le bon plaisir du parlement et du Roi[1]! Car enfin toutes ces pratiques « canonisées » par l'Eglise gallicane entrent aussi pour une large part dans « le secret des fameuses libertés gallicanes »! Comment M. Latreille a-t-il pu oublier la définition cinglante qui a été inspirée à Fénelon par le servilisme de la plupart des prélats gallicans : « Gallicanisme, indépendance en face du pape qui est loin et ne peut rien, servilisme envers le roi qui peut tout et tient la feuille des bénéfices! » Il y a là tout un côté de la question que notre auteur aurait dû examiner, s'il avait voulu être complet et vraiment impartial. Il a mieux aimé pour les besoins de sa thèse, nous tracer du gallicanisme un tableau sans ombres. Que n'a-t-il discuté aussi la fameuse définition que donne M. Lamennais du gallicanisme et qu'il connaît bien puisqu'il la cite (p. 294). « C'est un système qui se réduit à croire le moins possible sans être hérétique, afin d'obéir le moins possible, sans être rebelle. » Il ne l'a pas fait parce qu'il aurait dû avouer que cette Eglise gallicane, « si fidèle aux anciens canons », a pu faire place en elle au jansénisme — « ce calvinisme qui veut être orthodoxe », dit M. Bossert — et que la plupart de ses membres n'ont pas craint, au concile national et au conseil ecclésiastique de 1810[2], de prendre parti pour le despotisme napoléonien contre les actes de Pie VII, le pontife captif.

Il y aurait encore beaucoup à relever dans le livre de M. Latreille; signaler en particulier l'amour qu'a ce libéral pour le bras séculier quand il sévit contre les ultramontains, comme si la liberté de conscience ne devait pas exister pour eux[3] (p. 340); la malveillance avec laquelle il prête aux actions de ses adversaires les mobiles les plus mesquins[4]. Nous en avons dit assez pour mettre nos lecteurs

1. Cf. le livre de M. Gazier dont nous parlons plus haut.

2. Comment M. Latreille a-t-il pu aller chercher (p. 180) dans les décisions que la peur de Napoléon arrachait à ces assemblées sans courage, des arguments contre la thèse ultramontaine? Ignorait-il dans quel état d'esprit elles délibéraient?

3. « Vers ce temps le chanoine Davin entreprenait l'apothéose de Grégoire VII avec une ardeur si intempérante *que le pouvoir civil était obligé de sévir.* »

4. « Libre à M. de Maistre de poursuivre les destinées universelles de l'Eglise: *Nos prélats plus pratiques se tournent vers le budget des cultes!* » (p. 247).

en garde contre un travail d'autant plus dangereux qu'il est fait avec intelligence et se présente sous une perfide apparence de modération.

Dans *l'Eglise catholique et l'Etat sous la Troisième République* de M. Debidour, la plus grossière partialité, la haine la plus basse s'étalent en plus de quatre cents pages. Que dis-je? En l'offrant lui-même « à la France républicaine comme un gage de son dévouement », il déclare d'avance que c'est une œuvre de parti et de combat.

On ne tarde pas à s'en apercevoir en le lisant. On remarque aussitôt, dans ses pages, deux litanies parallèles, la litanie des injures qui s'accolent comme des épithètes homériques à ses adversaires; la litanie des éloges qui va aux sectaires de marque. Voici celle des injures : le « colérique » Pie IX (p. 19, 54, etc.), « l'ambitieux et remuant » Lavigerie (p. 86), l' « intrigant » Lavigerie (p. 126, 232, 292, etc.), le « loquace et suffisant » Chesnelong (p. 105), l' « illuminé » Jean Brunet (p. 60), le « roué » Lavigerie (p. VIII), l'éloquence « rogue et hautaine » de Mac-Mahon (p. 179), les « roués » du Centre droit » (p. 164), « la naïve rouerie » des conservateurs (p. 97), les « aigrefins » de la Droite (p. 111 et 172), les catholiques « charlatans » (p. 53). Les injures pleuvent sur Léon XIII autant que sur le cardinal Lavigerie; il est successivement « roué » (p. VIII), « patelin et melliflu » (p. 257), « madré » (p. 291), puis de nouveau « roué » (p. 351) et le demeure définitivement (p. 360, 367, 382, 397). Les encycliques du « roué diplomate du Vatican » sont des « factums » (p. 118). Enfin quand il veut les accabler, M. Debidour appelle Pie IX « Mastaï » et Léon XIII « Pecci » comme dans ses articles, son ami Ranc appelle Pie X « Sarto ».

Qu'un bon républicain s'avise d'être trop modéré au gré de M. Debidour, et aussitôt il est encore plus malmené que les « aigrefins » de la Droite. Pour n'avoir pas déclaré la guerre à Mac-Mahon en 1877, Jules Simon est pour lui un « laquais qui perdit à jamais tout crédit sur le parti républicain » (p. 173); son éloquence, si belle sous l'Empire, n'est désormais que « larmoyante » (p. 301); M. de Freycinet est encore plus maltraité, pour avoir essayé en 1880 de trouver avec l'Eglise un terrain de conciliation, à propos de l'expulsion des religieux. « Il n'avait d'autre principe politique que son ambition souriante et flexible et le désir de rester au pouvoir », et M. Debidour flétrit « sa souplesse toute féline et sa diplomatie retorse » (p. 207). Vingt pages plus bas il s'attaque encore à « l'ingénieux, le souple, le caressant Freycinet... ce louvoyeur si peu convaincu que le cléricalisme c'était l'ennemi et qu'il fallait foncer droit sur lui » (p. 227). Pour l'avoir appelé au pouvoir, Jules Grévy lui-même est traité avec irrespect; Wadington est signalé comme « ayant été au-dessous de sa tâche » (p. 207). On le voit, la rancune de M. Debidour est tenace; comme aurait dit Molière, sa plume est forte en gueule!

En revanche quand il parle des anticléricaux ses amis, M. Debidour devient tendre et « melliflu! » Il nous présente « le vaillant

Jean Macé » (p. 90), « l'honnête et dévoué Jean Macé » (p. 149), le « malheureux » Dreyfus (p. 379), Challemel-Lacour « à l'éloquence nerveuse et coupante », (p. 142), Clemenceau avec « son énergie combative et sa cinglante éloquence » (p. 203). Un toast niais de Paul Bert comparant les congrégations au phylloxéra, lui semble « humoristique » (p. 224), et sa *Morale des Jésuites* d'une solidité à toute épreuve (p. 222). Mais par-dessus tout la franc-maçonnerie provoque son lyrisme; en « travaillant avec succès à l'affermissement de l'idée républicaine et anticléricale », elle est « au milieu des aigreurs et des violences du fanatisme, la conspiration de la tolérance » (p. 150), et le « colérique Pie IX » avait grandement tort de la condamner! elle est non seulement républicaine mais anticléricale parce qu'elle a pour but principal « le triomphe de l'idée de tolérance et de la liberté de pensée » (p. 342). Son seul crime est « de faire vigoureusement campagne pour la liberté de conscience et pour la République[1] ». Voilà pourquoi elle est odieusement attaquée par « les Bailly, les Adéodat et autres folliculaires de la même congrégation » des Assomptionnistes avec leur « presse effrénée et sans vergogne » (p. 375).

Ce ton injurieux nous laisse deviner l'impartialité que l'Eglise peut attendre d'un pareil écrivain. M. Debidour va puiser dans les journaux anticléricaux de chefs-lieux d'arrondissement et dans les pamphlets les plus éhontés des ragots de concierge, et il les mêle, sans critique et sans discussion, aux documents officiels, mettant sur le même plan les dépêches diplomatiques de nos ambassadeurs et les bavardages calomniateurs de Fidus, de M. Depasse, de M. des Houx, de M. de Bonnefon! Pourquoi pas M. Mouthon ou M. Charbonnel? La passion a fait oublier à M. Debidour le devoir le plus élémentaire de l'historien : le classement et la critique des sources.

Instruit par M. de Bonnefon, il prête à tous ses adversaires les mobiles les plus mesquins. Si, en 1870, Pie IX a fait auprès du gouvernement de la Défense nationale et du roi de Prusse des démarches en faveur de la paix, c'est dans une pensée égoïste (p. 22). Si, au lendemain de la guerre, le cardinal Pie revendiquait pour le Saint-Siège le pouvoir temporel, avec une modération qui ne pouvait pas blesser l'Italie, ce n'était pas par sagesse, mais bien par ambition ; « il aspirait alors à la succession de Darboy sur le siège archiépiscopal de Paris, et il n'éprouvait pas personnellement le besoin de compromettre sa candidature » (p. 56). Si au moment de son élection Léon XIII était profondement ému devant la lourde tâche qui s'offrait à lui avec la tiare, et s'il pleurait, c'était pour jouer une comédie traditionnelle « suivant l'usage des nouveaux papes » (p. 189). Si Mgr Lavigerie s'est rallié à la République, il l'a fait pour obtenir le chapeau de cardinal (p. 291). Quant aux prélats qui, loin de l'imiter, sont restés fidèles à leurs sentiments monarchistes, ils obéissaient à une pensée de lucre : « pour eux, le dévouement au trône était sensiblement plus lucratif que le dévouement à l'autel » (p. 321). Le ca-

1. M. Debidour oublie l'organisation de la délation ; s'imaginant sans doute « dans sa candeur naïve » que les jésuites en ont le monopole !

tholicisme tout entier est jugé avec la même mesquinerie. M. Debidour ne veut voir en lui qu'un « polythéisme anthropomorphique fort peu respectable ! » (p. 62). Il affecte de l'identifier avec les superstitions que maintes fois l'Eglise a réprimées et qu'en tout cas, elle n'a jamais couvertes de son approbation (p. 63 et 131). Il emprunte aux pamphlets orduriers les plus odieux blasphèmes contre la Vierge (p. 63), saint Joseph, « ce patriarche quelque peu ridicule » (p. 62), la bienheureuse Marguerite-Marie, « religieuse célèbre par ses visions, ses extases érotiques ! depuis canonisée et *adorée* particulièrement à Paray-le-Monial » (p. 64), le culte du Sacré-Cœur (p. 64). Par une ignorance qui est trop grossière pour être vraie, il semble croire que l'Eglise « adore » la Vierge et les Saints (*ibidem*).

Tous les actes de l'Eglise, même ceux qui ont forcé l'admiration de ses ennemis, sont odieusement travestis. A en croire M. Debidour, elle a « longtemps reconnu et défendu l'esclavage », et lorsque le cardinal Lavigerie dans son admirable campagne antiesclavagiste l'a dénoncé à l'Europe civilisée, aux applaudissements de tous les hommes généreux, sans distinction de croyances, il a joué la comédie (p. 403). Il reconnaît que pendant la guerre les évêques tels que Mgr Guibert (p. 21), les « patriotes catholiques et ultramontains comme Keller » (p. 23), les membres des Congrégations religieuses et principalement les Frères des Ecoles chrétiennes (p. 13), enfin les zouaves de Charette et les volontaires de Cathelineau, ont bien mérité de la patrie ; mais, les dénigrant aussitôt, ils déclarent qu'ils se dévouaient à la France pour mieux détruire la République (p. 25), pour laquelle les « bandes royalistes et ultramontaines de Charette et de Cathelineau » étaient un sérieux danger (p. 31).

Tous les gouvernements civilisés, catholiques, protestants ou libres penseurs, ont rendu hommage à la politique sociale de Léon XIII ; les plus grands politiques tels que Bismarck, Guillaume II, Gladstone l'ont saluée, les plus savants économistes ne l'ont discutée qu'avec le plus grand respect ; des socialistes de marque tels que MM. Lagardelle et Keufer ont accueilli les représentants attitrés du Saint-Siège dans l'*Association internationale pour la protection légale des travailleurs*. Cette politique sociale du Saint-Siège, le fanatisme irréligieux de M. Debidour l'exécute en un mot : elle n'est faite que pour « flagorner les prolétaires » (p. 415). Il s'élève avec indignation contre le repos hebdomadaire parce qu'il est clérical et reproche vigoureusement à l'assemblée nationale « la loi du 19 mai 1874 *sur le travail des enfants et des filles mineures employées dans l'industrie*, où des précautions minutieuses avaient été prises pour assurer le repos du dimanche et des jours fériés » (p. 137). Gambetta, Paul Bert, M. Deschanel et à maintes reprises les gouvernements les plus anticléricaux qui se sont succédé en France depuis 1876, ont rendu hommage aux missions catholiques, reconnu le patriotisme avec lequel elles avaient propagé dans les pays lointains notre influence et l'amour de notre drapeau. M. Debipour les couvre d'injures ; il les déclare « fort impopulaires dans lesdites régions par l'effet de leurs intrigues ou de leur indiscrète

propagande » (p. 290), et il proclame de sa propre autorité « que la République française n'a rien à gagner à protéger le cléricalisme au dehors quand elle a tant d'intérêt à s'en débarrasser au dedans ! » (p. 292).

Naturellement, M. Debidour trouve que, quelques mesures que l'on prenne contre l'Eglise, on n'en fait jamais assez. Dans son *Manuel d'instruction civique*, M. Paul Bert lançait contre elle les plus dangereuses calomnies; M. Debidour déclare « qu'il n'attaquait nullement la religion » (p. 303). Les décrets de 1880 expulsaient les congrégations non reconnues; ce n'était pas assez parce que « les autres, — les reconnues — non moins dangereuses qu'elles pour l'esprit laïque — restaient intactes et que l'expulsion n'équivalait pas à une véritable dissolution ! » (p. 260). Il trouve que les lois scolaires étaient « équitables » et surtout qu'elles ont été « bénignement appliquées » (p. 373). La loi de séparation avec ses spoliations, ses usurpations, ses tyrannies, est pour lui pleine de tolérance et de libéralisme (p. 157). Gambetta lui-même ne trouve pas grâce devant lui pour avoir appelé à de hauts emplois « des personnages distingués, il est vrai », mais cléricaux, tels que le général de Miribel et le journaliste Weiss (p. 295).

C'est surtout quand il s'agit d'épurer et de proscrire que le fanatisme de M. Debidour s'allume. Il reproche au cabinet Dufaure d'avoir « à peine commencé l'épuration du personnel administratif, réclamée avec raison par toute la France républicaine » (p. 157). L'épuration qui commença après le 14 octobre 1887 et se poursuivit jusqu'à l'article 7, lui paraît « tout à fait insuffisante » (p. 208 et 227). Le 30 août 1883, une loi suspendait l'inamovibilité de la magistrature et « éliminait 614 magistrats; M. Debidour salue avec enthousiasme cette « loi d'une portée anticléricale incontestable » (p. 330).

Plus on est ennemi de l'Eglise, plus on a droit aux éloges de cet étrange historien. Il prend parti pour Bismarck contre les évêques français qui envoyaient un salut ému à leurs collègues prisonniers du chancelier de fer[1]. La Commune gagne ses sympathies dès qu'elle incarcère des prêtres avec leur chef Mgr Darboy, et tout en nous racontant (p. 42) les sacrilèges grotesques qui furent commis dans les églises de Paris et les blasphèmes grossiers qui y furent proférés, il déclare qu'en somme le catholicisme jouit pendant cette période « d'une tranquillité et d'une liberté qu'au lendemain du 18 mars il n'eût guère osé espérer, et il s'efforce de démontrer que la Commune fut modérée et tolérante à l'égard de l'Eglise ! (p. 35, 36, 38, 45). Pour lui les vrais coupables ce ne sont pas ceux qui fusillèrent Mgr Darboy et ses compagnons à la Roquette, ni même ceux qui massacrèrent les dominicains d'Auteuil et les victimes de la rue Haxo, mais les catholiques qui, « par basses rancunes politiques et

1. « Le chancelier de fer n'était pas d'humeur à laisser sans riposte des manifestations aussi incorrectes et aussi provocantes ! » (p. 119). Que doit penser M. Debidour des amis du « malheureux Dreyfus » qui envoient des adresses de sympathie à la Douma? Les trouve-t-il « incorrects » et « provocateurs » ?

religieuses, rendirent inévitables » ces crimes! Voilà ceux qu'il juge « avec une inflexible sévérité » (p. 49; note). Après de pareilles déclarations il n'y a plus rien à ajouter.

La vérité sort de la bouche des enfants, dit-on, elle sort aussi, parfois, — bien inconsciemment — de celles des fanatiques. Relevons quelques aveux naïfs dans l'œuvre de M. Debidour. Voici comment il démasque la fausse modération du maître de l'opportunisme, Gambetta : « Le cléricalisme dont il était toujours l'ennemi, était à ses yeux une place forte qu'il eût été imprudent de vouloir enlever par surprise, et qui nécessitait de longs et savants travaux d'approche. » Nous connaissons « ces travaux d'approche » par lesquels on a si longtemps endormi la vigilance des catholiques.

M. Debidour proclame hautement que les électeurs de 1902 n'avaient nullement demandé la loi de séparation (p. 202). On a voulu longtemps nous faire croire à la neutralité religieuse des instituteurs; toujours enfant terrible, M. Debidour reconnaît que, déjà en 1879, « la franc-maçonnerie se recrutait particulièrement dans le corps des instituteurs » (p. 216). On essaie encore de nous vanter l'impartialité du tribunal des conflits et du Conseil d'Etat, et, souvent naïfs, certains députés catholiques l'ont saluée à la tribune du Parlement. Parlant de la loi du 13 juillet 1879, qui modifia le Conseil d'Etat, M. Debidour déclare que désormais « ce grand corps renouvelé par le gouvernement, offrit enfin, pour le règlement des affaires contentieuses intéressant l'Eglise, des garanties sérieuses à l'esprit laïque » (p. 219). On ne saurait mieux dire que, depuis 1879, le Conseil d'Etat a eu pour principale mission d'étrangler l'Eglise. Le conseil supérieur, modifié lui aussi en 1880, reçoit à son tour de M. Debidour le pavé de l'ours; il n'est pas indépendant « parce que si ses membres sont en grande majorité élus par l'Université, ils n'en sont pas moins comme fonctionnaires dans la dépendance du ministère de l'Instruction publique » (p. 235). Voulez-vous la pensée qui a présidé à la création des lycées de jeunes filles? Lisez non seulement le rapport du juif Sée sur la loi qui les a institués, mais le commentaire qu'en donne M. Debidour (p. 270-272).

Nos lecteurs trouveront peut-être que nous nous sommes trop étendus sur *l'Eglise catholique et l'Etat sous la troisième République*. Il est certain que la personnalité de M. Debidour n'a qu'une importance médiocre et qu'une promotion de classe suffira pour récompenser ces élucubrations d'un inspecteur général de l'Université [1] ! Il était bon cependant de voir avec quel fanatisme, quelle partialité et quelle absence complète de critique écrivent des gens qui flétrissent « l'obscurantisme » d'Anquetil et du P. Loriquet!

JEAN GUIRAUD.

1. Ce livre a valu à M. Debidour une récompense plus lucrative. Un décret vient de créer pour lui à la Faculté des lettres de Paris une chaire « d'histoire du christianisme moderne ». Désormais il y aura, à la Sorbonne, une succursale officielle de la *Lanterne* et de l'*Action*. Les professeurs qui tiennent encore à la dignité de la pensée et à la tenue du style — et ils sont nombreux à la Sorbonne — en seront médiocrement satisfaits.



Informations

« *Théorie de la messe*. »

L'appel que nous avons fait, dès l'an passé, en faveur des cours d'instruction religieuse à l'usage de la jeunesse, ne reste pas sans réponse. Nous signalerons bientôt une « Apologétique chrétienne » écrite sous l'inspiration de la *Revue*. Dès aujourd'hui, nous présentons à nos lecteurs le premier volume d'un « Cours d'instruction religieuse » publié par M. l'abbé Broussolle, aumônier du lycée Michelet, à Vanves. L'auteur ne suit pas, dans sa publication, l'ordre logique d'un Cours, puisqu'il commence par la Messe. Peut-être est-il allé au plus pressé, et a-t-il voulu expliquer d'abord, dans sa *Théorie de la messe* (in-18, 264 p., Paris, Téqui, 1906), ce que ses jeunes lycéens connaissent et pratiquent le mieux de la religion. Ce livre porte une empreinte très personnelle, comme tout ce que produit M. Broussolle. Il y a douze leçons, juste ce qu'il faut pour remplir un trimestre. Chaque leçon se compose d'un *sommaire* assez bref, que dicte sans doute le professeur. Viennent ensuite des *notes*, qui représentent les explications du maître. Puis, sous le titre d'*exercices*, il y a un questionnaire très détaillé, qui permet au catéchiste de s'assurer que les élèves ont compris la leçon. Enfin des lectures, tirées de la sainte Ecriture et des meilleurs auteurs, permettent aux élèves de s'instruire eux-mêmes, sur le sujet proposé, par de belles pages ou d'intéressantes histoires. Naturellement, M. Broussolle poursuit, dans ce petit livre, sa campagne d'Apologétique par l'image, ce dont nous ne pouvons que le féliciter. Cinquante gravures représentent les sujets qu'il traite, et tirées de la tradition chrétienne, illustrent très heureusement le volume. Si M. Broussolle mène à bien l'œuvre entreprise, il aura donné un bel exemple et rendu un grand service à tous les catéchistes, et spécialement à ceux qui enseignent dans les maisons d'éducation. Dirons-nous à M. Broussolle que le titre est ce qui nous plaît le moins dans son livre ?

« *Institut général psychologique*. »

Au Congrès de l'Association française pour l'avancement des sciences, tenu à Lyon, M. Giard, de l'Institut, a fait une communication intéressante sur « l'Institut général psychologique », qu'a fondé à Paris M. Serge Youriévitch. Le développement de l'expérimentation en psychologie, la distinction plus nette entre la psychologie *scientifique* ou expérimentale et la psychologie *métaphysique*, les résultats atteints par la première et leur influence sur la seconde, les bornes surtout qu'elle doit respecter, sont autant de questions à l'ordre du jour, et d'une haute importance pour l'Apologétique.

Plus nous aurons de données positives sur les manifestations de l'âme humaine, plus nous serons en état de pénétrer sa nature. Non pas que nous ignorions ce qu'elle est; mais nous avons tant besoin de la connaître davantage.

Culture religieuse et sociale.

Il s'est tenu, récemment, à Milan, un congrès des étudiants catholiques. On y a émis, sur la culture des jeunes gens, des idées auxquelles on ne peut qu'applaudir. « Le but de notre Fédération, a déclaré le président Martini, est de former des jeunes gens d'une forte culture religieuse et sociale; la culture religieuse est plus nécessaire que jamais, puisque beaucoup ignorent même le catéchisme; la culture sociale s'impose pour résoudre les progrès économiques; des notions de droit public doivent s'y ajouter pour nous mettre à même de répondre aux questions politiques, si agitées aujourd'hui. »

Histoire des Religions.

On sait que le *Journal officiel* a publié un Décret aux termes duquel M. Debidour, docteur ès lettres, inspecteur général de l'instruction publique, ancien professeur d'histoire à la Faculté des lettres, est nommé professeur d'histoire du christianisme dans les temps modernes à la Faculté des lettres de Paris. Nous souhaitons que, dans cet enseignement, M. Debidour se montre plus objectif et plus impartial que dans son livre récemment paru : *L'Église catholique et l'État sous la troisième République* (1870-1889), dont nous avons signalé l'esprit d'hostilité envers l'Eglise (Cf. plus haut, p. 113-117). — Il faut sans doute voir dans cette institution une première réalisation du vœu lancé, au mois de mai dernier, par le « groupe d'études et de propagande rationalistes ». Après les Universités viendront bientôt les écoles primaires, comme le réclame du reste la pétition. Le péril que peut créer à la foi un tel enseignement inspiré par un mauvais esprit, Mgr Péchenard l'a éloquemment démontré dans la *Revue idéaliste* du 6 juin 1906 (en voir un long extrait dans notre *Revue*, t. II, p. 382). — Ce n'est pas que l'Eglise craigne l'histoire des religions, enseignée avec impartialité. Il y a d'autres formes religieuses que le catholicisme, assurément; mais, à considérer leurs origines et leurs pratiques, on en vient à concevoir pour le catholicisme une plus haute estime. De même, dans le catholicisme, on découvrira que les hommes commettent des fautes; mais une religion qui proteste la première contre les fautes commises en son sein et à l'encontre de ses propres principes, n'en est que plus estimable. Un enseignement tendancieux de l'Histoire des religions nous effraierait, sans doute, à cause des simples qu'il induirait en erreur; mais un enseignement objectif et désintéressé ne nous inquiéterait pas. Déjà, à Fribourg, M. l'abbé Roussel le donna avec autant de sincérité que de compétence.

Revue des Revues

REVUES FRANÇAISES

La Revue apologétique (15 août). — C. de Kirwan : *L'évolutionnisme et l'ontologie*. Examen de l'ouvrage, favorable à l'évolutionnisme spiritualiste, du R. P. Wasmann, S. J. : *Die moderne Biologie und die Entwiklungstheorie* (Herder, 1904). « Il nous paraît d'une haute importance... de montrer que comme le transformisme spiritualiste laisse notre foi et nos dogmes entièrement désintéressés dans la querelle, de même aussi aucune objection *a priori* ne doit et ne peut lui être opposée au nom de l'ontologie ou de la métaphysique. On l'a tenté, cependant, et l'ample argumentation dont on s'est servi peut se résumer en ce syllogisme dont la majeure est d'ailleurs inattaquable :

Nulle cause ne peut produire un effet supérieur à elle-même, ce que le langage populaire exprime par cet aphorisme incontestable : le *plus* ne peut sortir du *moins*.

Or, l'évolutionnisme, même spiritualiste, faisant sortir, à travers les âges géologiques, des types primitifs inférieurs et plus ou moins imparfaits, une flore et une faune de plus en plus perfectionnées, suppose que des types imparfaits ont pu produire des types plus parfaits.

Donc la théorie transformiste pèche par la base, elle est radicalement fausse.

Le principe posé : le plus ne peut sortir du moins, est inattaquable en soi. Mais l'application peut en être contestée efficacement, parce que son énoncé n'est pas complet. Il doit être achevé en ces termes :

« ...A moins qu'une cause supérieure à la cause prochaine ou immédiate, n'ajoute à celle-ci une virtualité de développements ultérieurs. »

(16 septembre). — F. Bernard Kuhn O. P. : *Apologie de l'état religieux*. — Deuxième conférence : *Clergé séculier et clergé régulier*. — Dr C. Hagen : *Les contradictions du dogme. D'après un volume de M. Sully Prudhomme* (suite et fin).

La Réforme sociale (1er et 16 août). — Abbé Raffin : *La Carte religieuse de Paris*. Rappelle les articles publiés par Taine, en 1891, dans la *Revue des Deux Mondes*, sur le bilan des forces et des ressources du catholicisme contemporain, et cite les appréciations de l'abbé de Broglie et de Mgr d'Hulst sur le même sujet : « Dans les classes supérieures il s'est produit une sorte de triage entre la foi de pure coutume traditionnelle et la foi vivante et personnelle : la première tend à disparaître, la seconde à augmenter... Aujourd'hui la logique prend le dessus sur la coutume ; beaucoup d'hommes et de jeunes gens participent publiquement aux sacrements de l'Eglise, la conviction se traduit en actes. En revanche,

il commence à y avoir des femmes qui, ne croyant pas, s'abstiennent de pratiquer. » Dans les classes populaires, même tendance. « Ceci posé, nous avons à nous demander si cette concentration de la foi dans un groupe plus restreint est réellement un signe de décadence pour le catholicisme. Il nous semble que cela peut être contesté[1]. » « Si sous le choc de tant d'attaques combinées, on a vu décliner l'empire de la religion sur la société actuelle, on peut affirmer d'autre part que la vie chrétienne a regagné en intensité ce qu'elle a perdu en étendue. Le respect humain n'enchaîne plus les âmes. On ne rougit plus de pratiquer ce qu'on croit. Ceux qui se réclament du nom chrétien, ne craignent plus de puiser ouvertement aux sources de grâce[2]. » Conclut en disant : « Il est certain que nous ne disposons pas, pour l'étude des faits religieux, de statistiques officielles, et que, d'autre part, il est difficile, sinon impossible, de les établir toutes. Cependant il est incontestable que nous éprouverons de plus en plus le besoin de nous compter... nous tiendrons avec soin la liste de nos fidèles, afin que les bons pasteurs, suivant la parole de Jésus-Christ, connaissent leurs brebis et les distinguent de celles qui ne sont pas de la bergerie... C'est pour entrer dans cette idée que nous nous proposons de rassembler, sur le diocèse de Paris, toutes les données statistiques qu'il nous sera possible de nous procurer. »

La Revue bleue (18 août). — GEORGES CAHEN : *Misères sociales. Les taudis parisiens : leur insalubrité.* « Qu'on se reporte aux documents officiels. La réponse est péremptoire. L'administration a fait procéder à la visite détaillée des maisons contaminées. Et voici ce que, dans les 265 immeubles enquêtés, on a pu constater : « 1.398 locaux sans jour, ni air, ou de dimensions insuffisantes, impossibles à améliorer, et qui sont pourtant habités ; 1.229 locaux habités, sans jour ni air, ou de dimensions insuffisantes, inhabitables en l'état actuel, mais que des travaux convenables pourraient rendre habitables. » — JACQUES LUX : *Nos philosophes : M. Théodule Ribot.* Retrace la carrière du savant directeur de la *Revue philosophique* : « Il était inévitable qu'une telle innovation attirât l'accusation de « matérialisme. » Faut-il redire la puérilité du grief ? M. Théodule Ribot ne s'aventure jamais dans la métaphysique, qui est, à ses yeux, le domaine de l'inconnaissable. S'il recherche l'enchaînement des phénomènes corporels et psychiques, il ne néglige pas ceux-ci et s'enquiert même de leur répercussion sociale. Il situe la philosophie entre la biologie et la sociologie. Il n'est point de ceux qui mutilent l'esprit humain. »

Les Annales de la Jeunesse catholique (1er octobre). — FRANÇOIS HÉBRARD : *Morts ou vivants.* « Ils ne lisent que l'*Auto* et les *Sports* et se passionnent uniquement pour le champion du monde,

1. Abbé DE BROGLIE. *Le présent et l'avenir du catholicisme.*
2. *La France chrétienne dans l'histoire.* La vie surnaturelle en France au XIXe siècle.

chose peu troublante, qui ne met pas en danger leur vertu... Ni trop gais, ni trop sérieux, calmes et rangés, on s'accorde à les qualifier bons garçons, parfois même garçons modèles. A personne ils n'ont fait de mal... ni de bien d'ailleurs : ce sont d'honnêtes gens... Ils sont jeunes pourtant : ils ont encore pour la plupart toute la richesse de leurs vingt ans, mais ils laisseront couler leurs jours sans jamais rien essayer. Ils végètent. » — A. DE BERTHOIS : *L'abandon des campagnes et les cités-jardins*. — M. D. : *Les séminaristes-soldats*. « L'épreuve se prolonge et s'aggrave : mais il me semble qu'il serait au pouvoir des groupes de Jeunesse catholique de la rendre plus supportable et moins dangereuse aux séminaristes qui y sont soumis. Ces jeunes gens, isolés dans leur garnison, devraient pouvoir retrouver dans l'A. C. J. F. un peu de ce qu'ils rencontraient chaque soir au séminaire, un prêtre habitué à traiter avec la jeunesse, qui puisse être le confident de leurs ennuis, de leurs difficultés et de leurs succès apostoliques à la caserne, s'ils en ont, — des amis de leur âge — et peut-être quelques-unes des douceurs et des gâteries de la famille qui manquent tant aux soldats. »

Revue philosophique (septembre 1906). — F. LE DANTEC : *Les objections au monisme* (*suite et fin*). Reprend la théorie de la conscience épiphénomène, déjà exposée précédemment. Mais il l'aggrave : 1° En employant pour soutenir cette théorie des expressions qui, malgré sa profession de science pure, l'entraînent sur le terrain métaphysique : « L'influx nerveux résultant d'une impression donnée se répartit dans le cerveau suivant l'état du cerveau au moment considéré, et *produit* dans les divers points de ce viscère des modifications mesurables qui, dans l'hypothèse du phrénographe réalisé, peuvent se lire de deux manières : l'une réservée au propriétaire du cerveau et qui est le langage subjectif des états de conscience; l'autre, qui est à la portée de tout individu capable de lire un phrénographe »; 2° En se prononçant — *indûment* — sur l'objet et la méthode de la connaissance interne : « Il n'y a là que deux *traductions* différentes des mêmes mouvements, des mêmes modifications mesurables; il suffirait de *savoir établir un dictionnaire* pour passer de l'une des langues à l'autre »; 3° En tirant de son monisme des conséquences qui n'y sont point contenues, telles que celles-ci : « De même que la vie de l'homme, phénomène d'ensemble, est la synthèse d'un grand nombre de phénomènes élémentaires que nous pouvons étudier séparément, de même la pensée de l'homme, épiphénomène d'ensemble, serait la synthèse d'un grand nombre d'épiphénomènes élémentaires que nous ne pouvons pas étudier objectivement. Mais les éléments dont est construit le cerveau de l'homme sont les éléments ordinaires de la chimie, le carbone, l'azote, l'oxygène, l'hydrogène, etc.; il faut donc admettre, si l'on veut aller jusqu'au bout de la théorie moniste que les éléments des substances brutes ont leur conscience élémentaire. » — « Il n'y a pas de liberté absolue[1] chez l'homme, mais, dans une troupe

1. Il faut s'entendre ! Personne ne soutient la théorie de l'indépendance absolue de l'homme.

d'hommes, chacun agit à chaque instant pour des raisons qui sont en lui et qui sont connues de lui seul; cela suffit pour que, au point de vue social, il soit considéré comme libre... C'est la connaissance héréditaire du fait que tel acte succède à tel mouvement cérébral qui a permis l'adaptation progressive des « moyens » à la « fin »[1] — « ....Quand il s'agit du but à assigner à la vie, de l'idéal à poursuivre, le monisme est bien obligé de déclarer que le seul but de la vie est la mort et la mort totale. ...Le monisme exclut la responsabilité absolue; l'homme étant entièrement le résultat de l'hérédité et de l'éducation, et n'étant maître ni de l'une ni de l'autre, n'est pas responsable; cela est évident; il n'a pas non plus de mérite et la justice est un leurre. » Espérons que toutes ces conséquences ne sortent pas du *monisme scientifique* aussi logiquement que M. Le Dantec se plaît à le dire.

La Quinzaine (16 septembre 1906). — V. Ermoni : *Autorité et liberté en matière religieuse.* — Essai de conciliation entre ces deux éléments en apparence opposés l'un à l'autre : 1° L'autorité sort de la liberté, en religion, et est requise par elle : « Tout le travail de la critique moderne dans le domaine des sciences religieuses paraît avoir abouti à ce résultat définitif : la religion naît dans l'homme du sentiment de sa liberté et de celui de sa dépendance... La nature paraît s'être plu à établir un profond antagonisme entre le moi et le non-moi... La conscience, qui est bien petite, puisqu'elle est enfermée dans l'homme, est cependant douée d'une incommensurable grandeur... Mais la nature n'est pas d'une docilité parfaite. Et puis, la nécessité de ses lois, son aveugle déterminisme, ne posent-ils pas une barrière, un obstacle à la liberté de la conscience ?... Mais la conscience ne peut supporter sa défaite. Deux sentiments la travaillent profondément : d'un côté elle veut s'affranchir de la nature; de l'autre, elle sent que cet affranchissement est irréalisable. Elle prend alors un parti intermédiaire ; elle se délivre de cette dépendance en se rendant elle-même et en rendant la nature dépendantes d'un être supérieur à toutes deux. » Il en est de même pour la vie sociale : « Nous sortons de nous-mêmes pour aller aux autres, parce que nous sommes incapables de trouver en nous-mêmes un abri assez fort pour nous protéger contre les multiples influences qui travaillent à dissoudre ou à égarer la conscience »; — 2° « Le facteur de l'autorité est seul capable de grouper en faisceau les consciences individuelles et de les maintenir ainsi dans l'unité, dans la cohésion. Prises isolément ces consciences sont disparates ; chacune est constituée par sa propre individualité. Et pourtant la religion est éminemment une. On ne saurait la concevoir autrement. Il est donc nécessaire d'établir un lien entre ces diverses consciences... Qui pourra fournir le ciment de cohésion ? L'autorité »; — 3° « La Religion, soumettant à son empire toute la conduite de l'homme, devient forcément extérieure. Mais alors, qui ne voit qu'elle tombe

1. Entendez que c'est le déterminisme qui a enseigné aux hommes le finalisme.



dans le domaine de l'autorité? L'activité extérieure de l'homme, de quelque nature qu'elle soit et dans quelque ordre qu'elle s'exerce, exige une direction qui la règle et en organise le fonctionnement »; — 4° De plus, la religion est un fait social. Or « le social ne peut se constituer sans l'intervention de l'autorité. Même dans les organismes sociaux les plus simples et les plus imparfaits, on constate l'existence d'une autorité ». Un principe interne — foi, espérance et charité — ne suffirait point à faire cette union : toujours l'autorité devra suppléer aux défaillances, mais elle ne doit pas dégénérer en « bureaucratie » et se situer en dehors et au-dessus des lois morales; le dernier mot appartient à la conscience.

La Raison catholique (septembre 1906). — HORTENSE DUCLOS : *Qui, de l'Eglise ou de la Libre Pensée, a fait le plus pour la France.*

Annales de philosophie chrétienne (septembre). — E. DIMNET : *Lex Credendi.* « *Lex Orandi* montrait ce qu'il y avait de pratiquement vivifiant dans le *Credo.* Il n'y avait qu'à renverser la thèse pour montrer que le *Pater*, c'est-à-dire le miroir et l'abrégé de l'esprit chrétien... dépendait étroitement de croyances précises. C'est là justement l'objet du dernier volume publié par le P. Tyrrel. » Pour interpréter le *Pater*, il faut d'abord comprendre l'Esprit du Christ : on y arrivera en lisant l'évangile avec une critique permise et légitime sans doute, mais surtout avec piété : « Connaître une personne, ce n'est pas être à même de décrire son esprit, son caractère et ses tendances, ce qui est œuvre d'analyse et de critique, c'est pouvoir affirmer que dans telle circonstance donnée, elle agira ou n'agira pas de telle ou telle manière. Cette connaissance est, avant tout, l'œuvre de l'amour. » — Il faut se garder, dans cette étude de l'Esprit du Christ, tout à la fois : du *sentimentalisme* « qui demande à la religion des émotions, — de l'*intellectualisme* qui voudrait tout comprendre et tout expliquer — et enfin du *pragmatisme* qui ne demande au catholicisme que son utilité morale ou sociale ». — « L'Esprit du Christ n'est ni l'intellectualisme qui satisfait ou plutôt amuse le goût des systèmes, ce n'est pas la dévotion morbide et amollissante, ce n'est pas davantage un moralisme né de l'Evangile mais que l'on pourrait désormais séparer de sa tige, c'est l'ensemble vraiment humain et divin à la fois que Jésus-Christ nous fait sentir quand il s'appelle lui-même la Voie, la Vérité, la Vie. » — Suit l'analyse de l'explication du *Pater*, par le P. Tyrrel. — A. LECLÈRE : *Esquisse d'une Apologétique, II.* — V. GIRAUD : *La modernité des Pensées de Pascal.* — SCHMIED MÜLLER : *Un théologien moderne :* HERMANN SCHELL : Esquisse de l'œuvre et de la physionomie du professeur de Wurtzbourg, mort à la fin de mai dernier. A noter : « Schell voulait que les hommes d'Eglise connaissent mieux le monde, et que les enfants de ce monde connaissent mieux l'Eglise. Il était contre la séparation tranchée entre ecclésiastiques et laïcs, contre la fermeture des milieux catholiques aux faibles et aux non-catholiques; c'était non seulement, selon lui,

retrancher de plus en plus à l'Eglise son influence sur le monde, rendre le retour des égarés impossible, mais encore abandonner les croyants à un *quiétisme*, naissant trop facilement de la possession assurée de la vérité, alors qu'il s'agit de la conquérir avant de la posséder[1]. » — « Aux timides, aux apeurés, Schell donnait, en d'autres termes, la réponse de l'évêque de Saint-Gall, Mgr Egger, à un groupe de prêtres réclamant des mesures répressives contre le mouvement scientifique : « Quand la vérité a-t-elle nui à la vérité ? » — « Une fois découverte, la vérité n'est pas à mettre, comme un objet rare, dans une collection cataloguée, montré seulement dans les grandes occasions : nous avons à lui faire en nous, dans nos sentiments, nos pensées, notre conscience, sa place ; à l'accorder avec les parcelles déjà présentes de vérités ; bref, nous avons à nous l'assimiler pour en vivre, pour la faire fructifier en nous et autour de nous. » — L. Le Leu : *La mystique divine et sa psychologie générale*.

REVUES ALLEMANDES

Charitas (juin-juillet 1906). — Dr Ehrard : *Triple couronne de la charité chrétienne*. L'auteur montre que la charité est la loi la plus importante de l'ordre social, la manifestation la plus éclatante de la véritable vie religieuse, et la participation à la vie même de Dieu. — A noter : Deux flambeaux illuminent la vie sociale : la justice et la charité. La justice a son prix, qui est grand : « Elle est le fondement de toute organisation sociale, depuis la famille, principe de toute association entre les hommes, jusqu'aux organismes les plus modernes que l'instinct d'association fait éclore dans l'humanité. » C'est notre gloire à nous, hommes du XIXe siècle, d'en avoir pris plus profondément conscience, « si bien que nous pouvons légitimement voir là un des traits les plus saillants qui distinguent notre époque des temps passés ». Mais la justice ne règne que sur la nuit ; le grand luminaire créé pour présider au jour, c'est l'amour. L'amour est le soleil de la vie sociale de l'humanité ; il y répand la chaleur... » Il la répand dans la famille, il la répand dans l'Etat « par l'attachement réciproque du souverain et des sujets ». « La justice... est impuissante à consoler les malades, à sécher les larmes, à secourir les pauvres. C'est l'œuvre de l'amour, de la charité. » — « Il faut être reconnaissant au Christianisme d'avoir amené à reconnaître que la charité est encore plus indispensable à l'humanité que la justice. » — F. Keller : *La charité comme moyen de préservation*. Elle doit s'exercer de trois manières : 1° sur la vie intellectuelle. « Il reste vrai que le savoir est une force, et une force morale, un puissant facteur de la vie morale. Savoir oblige ; — 2° sur la vie morale et religieuse : « La tête peut être remplie de connaissances de toutes sortes ; si le cœur demeure désert et vide, sans aucun fond moral ni religieux, le rempart protecteur contre le vice fait défaut » ; — 3° vis-à-vis des nécessités corporelles : « La misère conduit aisément, chacun

1. *Oraison funèbre de H. Schell*, par Merckle (Kirchheim, Mayence. 1906).

le sait, à la mendicité habituelle et au vagabondage. Elle est aussi parfois le résultat d'une fainéantise invétérée. » Il faut combattre la misère si souvent conseillère du crime.

Apologetische Korrespondenz (6 octobre). — *Hæckel rétrograde.* A propos de la récente réponse faite par Hæckel dans sa brochure « *Le monisme et les lois physiques* » à la critique du physicien russe Shwolson. « C'est un recul évident mal dissimulé par une bordée d'injures des plus hæckeliennes : « Sa sphère étroite répond à sa mentalité bornée ; c'est le type du spécialiste étroit », voilà quelques glanes des compliments hæckeliens. Injures qui ne dissimuleront à personne que Hæckel n'a rien à répondre. » Hæckel se plaint de ne pouvoir écrire un volume de 900 pages pour relever toutes les déformations que son contradicteur a fait subir à sa pensée : « Oh ! un livre aussi compact n'est pas nécessaire. En moins de pages, Hæckel se serait tout de même tiré d'affaire, puisque, de son propre aveu, la chose présente une très grande simplicité : Il écrit : *Bon nombre de phrases importantes sont rendues tout à rebours par le physicien russe ; on leur donne un sens faux auquel je n'avais pas pensé du tout...* » Si la chose est si simple, ç'aurait dû être pour Hæckel un jeu d'enfant de mettre à découvert deux ou trois des roueries de Shwolson, à titre d'exemple... Pourquoi Hæckel ne l'a-t-il pas fait ? C'est que la chose était impossible, car il fait l'aveu — aveu à retenir — que Shwolson ne se trompe pas quand il lui reproche sa connaissance tout à fait insuffisante en sciences naturelles. Ecoutons un peu : « *Pour une bonne part des sciences naturelles, je ne possède que cette connaissance générale que l'on est aujourd'hui en droit d'exiger de quiconque a subi la formation secondaire commune et passé plusieurs années dans une Université. C'est le cas spécialement pour la physique et la chimie* (p. 15). » — *Le Christianisme* : « *Religion livresque.* » « Chez ceux qui se passionnent pour l'élargissement progressif de la Religion, ce mot a fait fortune : « Le Christianisme est une religion livresque » (Jülicher. *Introduction au Nouveau Testament*)... Mais, où voit-on que le Christ ait fondé sa Révélation sur un livre ! Ce n'est pas sur un livre, mais sur l'autorité vivante du magistère de l'Eglise que le Christ a fondé la Religion nouvelle. Il n'a jamais écrit de livre pour le donner à l'humanité comme le contenu de sa révélation. Et ce n'est pas pour écrire, mais pour enseigner qu'il a établi ses apôtres. Et les apôtres eux-mêmes n'ont pas cru devoir écrire pour rassembler en un ouvrage l'enseignement complet, parfait, absolument entier de Jésus-Christ. Non, leurs écrits sont des écrits de circonstance, composés pour telle ou telle occasion, toujours uniquement adaptés à un besoin du moment et en portant la marque, nullement composés, au contraire, pour former comme un manuel du Christianisme. Aussi bien, le principe scripturaire protestant, d'après lequel la Sainte Ecriture constituerait l'unique source de l'enseignement religieux, se trouve en opposition avec l'Ecriture elle-même. Jamais l'Ecriture n'élève prétention semblable; tout au

contraire, il y est dit très explicitement que beaucoup d'autres choses ont été faites et dites par Notre-Seigneur qui ne sont point contenues dans ce livre. Ajoutons que Christianisme et Eglise existaient bien avant qu'une seule lettre du Nouveau Testament n'ait été écrite ; et c'est pourquoi la chrétienté primitive ne reconnaît pas du tout l'autorité exclusive de la Sainte Ecriture, mais bien celle du magistère enseignant de l'Eglise. »

REVUES ANGLAISES

Ecclesiastical Rewiew (juillet 1906). — Tracy : *L'Eglise catholique aux Etats-Unis*. — Hugues : *La dévotion au Sacré-Cœur*. A relever le passage suivant dont les apologistes peuvent faire leur profit : « Un caractère important des mouvements de dévotion de ce genre, qui se remarque également dans d'autres phases de la vie de l'Eglise, c'est l'harmonie complète qui, tôt ou tard, au cours du temps, finit par s'établir entre l'action du *mécanisme* ordinaire de l'Eglise dans son ministère quotidien, — pour me servir d'un mot expressif — et ces interventions extraordinaires de la Providence dont nous avons un exemple dans la naissance et le développement surnaturels de la dévotion au Sacré-Cœur. Nous trouvons là, assurément, presque une marque de la véritable Eglise, ou plutôt une preuve plus éclatante de son essentielle unité, unité qu'elle tient de Celui qui habite en elle et qui est le véritable principe de sa vie et la source première de ses diverses activités... Il n'y a pas de corps religieux autre que l'Eglise catholique où l'on puisse rencontrer la coopération parfaitement harmonieuse et dirigée vers une seule et même fin, d'un ministère et d'une direction hiérarchiquement établis, de sacrifice, de sacrements et de rites sacrés, de l'enseignement théologique et de l'instruction pastorale, avec les inspirations reçues par de saintes âmes comme la bienheureuse Marguerite-Marie et l'apostolat qu'elles exercent... Une explication catholique de ce phénomène est claire et facile : Il y a diversité de grâces, mais toujours le même esprit..... Celui qui habite dans l'Eglise et dont l'opération s'exerce par le sacerdoce, les sacrements, est aussi le même qui inspire aux saints de susciter des dévotions nouvelles, d'entreprendre de grandes œuvres pour Dieu et pour les âmes, de fonder des ordres religieux, de produire des écrits spirituels et théologiques qui demeureront, en tout temps, une lumière pour l'Eglise. » — Siegfried : « *Lex credendi* » *du P. Tyrrel*. Analyse de l'ouvrage, et exposé des principes qui en sont la base : 1° l'impression profondément vive de l'omniprésence de Dieu et de sa demeure dans l'âme humaine ; 2° comme conséquence, la continuité des deux ordres, naturel et surnaturel, de la grâce et de la nature ; 3° dans le monde de l'esprit, la communion des âmes effectuée par l'union des volontés entre elles et avec Dieu. — Heuser : *Le désir du Saint-Père au sujet de la communion fréquente*. Rappelle les termes du décret de la Sacrée Congrégation du Concile et les commente comme il suit : « On a vu se produire des méprises que le Saint-Père et la Sacrée Congrégation ne pouvaient pas avoir en vue, et qui conduiraient au

danger de s'approcher sans préparation de la Sainte Table, d'où résulterait une négligence de cette perfection chrétienne que le décret, précisément, tend à promouvoir. »

(Août 1906). — HUGUES : *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus* (*suite*). « Les Protestants n'ont pas compris, et les Jansénistes, pour le besoin de leur cause, n'ont pas représenté comme il faut, la dévotion au Sacré-Cœur. La Bienheureuse Marguerite-Marie elle-même a été donnée pour une religieuse hystérique, et on a dit que ses révélations n'étaient que le produit d'une imagination maladive résultant d'austérités pratiquées sans discernement... Il faut, pour cela, ne rien connaître du côté surnaturel de la vie des Saints ; ne rien connaître, non plus, de la sévérité des procès auxquels on soumet les révélations et les prétentions à la sainteté ; de la lenteur de l'autorité à admettre les unes ou les autres, ni des preuves exceptionnelles requises pour cela. » — DWIGHT : *Instruction catholique au IVe siècle.* Examen des catéchèses de saint Cyrille.

Bibliographie

BRÉHIER (L.). — *L'Eglise et l'Orient au moyen âge.* Paris, Lecoffre 1907, in-12, XIII-377 p. Prix : 3 fr. 50, de la bibliothèque, de l'Enseignement de l'histoire ecclésiastique. Les rapports constants de l'Occident avec l'Orient sous les différentes formes qu'ils revêtaient au moyen âge : pèlerinage, croisades, missions, sont étudiés avec soin par le professeur d'histoire de l'Université de Clermont-Ferrand. Ce travail, à la fois scientifique et vivant, aboutit à une conclusion vraiment apologétique dont voici les dernières lignes : « Il serait donc injuste de condamner sommairement les cinq siècles d'héroïsme qui ont eu pour l'histoire de l'Europe des résultats si féconds et ont laissé dans la conscience des peuples modernes un certain idéal de générosité, un goût de sacrifice pour les nobles causes que les leçons les plus dures de la réalité ne parviendront jamais à faire disparaître. »

P. POURRAT. — *La théologie sacramentaire, étude de théologie positive.* Paris, Lecoffre, 1907, in-12, XV-372 p. Prix : 3 fr. 50. En attendant que cet ouvrage de première importance soit longuement apprécié dans la chronique de théologie, contentons-nous d'en signaler dès aujourd'hui l'apparition aux apologistes. Ces lignes de la préface indiquent bien tout le profit qu'ils en pourront tirer : « Cet examen impartial (des théories du protestantisme libéral confrontées avec l'histoire) a eu pour résultat de montrer qu'une inspiration exclusivement chrétienne a présidé aux origines de nos dogmes sacramentaires et de nos sacrements, et qu'il y a entre les données scripturaires et patristiques et les définitions sacramentaires du concile de Trente une conformité suffisante pour satisfaire tout esprit raisonnable. »

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

Paris. — Imprimerie F. Levé, rue Cassette, 17.

2e Année N° 27 1er Novembre 1906

REVUE PRATIQUE
D'APOLOGÉTIQUE

Apologétique

La répression de l'hérésie [1]

En vérité, la répression de l'hérésie répond assez peu aux idées modernes ; beaucoup, qui d'ailleurs se disent amis de l'Eglise, ont de la peine à comprendre une telle magistrature en une matière qui leur paraît toucher à la conscience elle-même. Ils aiment mieux ne pas en parler ; cette disposition d'esprit tient à la défaveur du public pour tout ce qui entrave ou semble entraver la pensée individuelle. On s'est donné la liberté de tout imaginer, de tout dire, de tout écrire. On y voit un droit naturel ; on confond l'opinion et la foi ; on fait de la religion un simple fait, ou même un fait vulgaire de la conscience privée; on livre à l'examen le plus indépendant, sans règle, ni principe, l'enseignement divin. Dans cet état d'esprit, on comprend difficilement la répression de l'hérésie. Ceux-là même qui voient dans l'Eglise une société parfaite et complète, ayant pour fondement la foi et pour obligation la conservation de cette foi par les voies dont toute société dispose, ceux-là même trouvent imprudent et inopportun de rappeler des principes qui semblent ne pouvoir se réclamer que d'une intolérance fu-

1. Extrait de l'avant-propos d'un livre que publiera incessamment Mgr Douais, évêque de Beauvais, sous le titre : *L'Inquisition ; ses origines historiques ; sa procédure* (In-8. Paris, Plon, 1906).

neste. Ils s'étonneront, à n'en pas douter, que j'aie choisi un tel sujet d'étude : l'Inquisition.

Je pourrais répondre que ce n'est pas d'aujourd'hui que j'y pense. Mais l'excuse, s'il faut me le faire pardonner, n'est pas suffisante. Ces esprits timorés ou mal informés, oublient, tout d'abord, que toute société a besoin d'user de répression et a le droit d'employer les mesures coercitives répondant à son caractère, à son but et à la nature du délit. L'Eglise, étant établie sur la foi, agit contre quiconque met en péril sa doctrine, l'attaque socialement et enseigne des théories subversives, s'il lui appartient par le baptême. Ce principe ne peut être modifié ; il est vrai à toutes les époques, aujourd'hui comme il l'était hier ; il ne saurait dépendre d'un état particulier de la société ou de l'opinion. A l'Eglise de voir quelle application elle en peut et doit faire, dans telles circonstances déterminées. Cela, c'est l'histoire.

L'Inquisition, avec son juge délégué permanent, une cause spéciale : l'hérésie, et une procédure à quelques égards particulière, fut un des moyens qu'elle employa à une époque — nous verrons laquelle — où l'hérésie organisée, forte, influente, exerça, au sein de la société chrétienne, des ravages profonds. Elle ne rencontra aucune opposition sérieuse dans l'esprit public. C'est ce qui explique, ou peut expliquer en partie, que le fameux tribunal apparaisse si rarement ou pour si peu dans les récits et les chroniques du temps où il fut établi. Il vint à point et fut dans l'ordre. Mais en revanche, plus tard, c'est-à-dire à partir du XVIe siècle, il souleva bien des récriminations, soit qu'on ait voulu le faire disparaître, soit que l'on se soit proposé de le décrier. Il a disparu, mais le principe reste. Pour s'étonner légitimement que je traite de l'Inquisition, il faudrait commencer par s'étonner que tant d'autres en aient parlé, écrit, disserté pendant plus de trois siècles, sans chercher d'ailleurs uniquement l'objectivité historique et pour réussir à déconsidérer, à rendre odieuse la répression elle-même de l'hérésie. L'Inquisition appartient à l'histoire. Pourquoi ne pas l'étudier, essayer d'en comprendre l'économie, tenter d'en mieux voir les raisons ?

Une histoire de l'Inquisition a été annoncée à plusieurs reprises et depuis longtemps, notamment dans l'ouvrage que j'ai publié pour la Société de l'Histoire de France sous le titre : *Documents pour servir à l'histoire de l'Inquisition dans le Languedoc* [1].

Cependant, ce n'est pas cette histoire que je donne aujourd'hui. Avant de raconter, contrée par contrée, les travaux des divers inquisiteurs, l'Inquisition d'Espagne étant mise de côté, il m'a paru utile, ou même nécessaire, d'aborder deux points qui ont une importance capitale en un tel sujet : le pourquoi historique de l'Inquisition et sa procédure. Il faut commencer par exposer le motif historique qui a amené la Papauté à instituer un juge délégué permanent, pour connaître d'une seule cause : l'hérésie, tandis que les tribunaux ecclésiastiques déjà existants, les officialités par exemple, continuaient à connaître des autres causes.

Cette question a été abordée de front. Je crois pouvoir dire que je l'ai posée avec une certaine précision. Je n'ose pas me promettre à moi-même de l'avoir résolue : la solution que je propose reste une hypothèse; quelques-uns la jugeront digne d'attention.

J'écarte l'explication qui consiste à dire que le clergé, aux abois au commencement du XIII[e] siècle, établit ce fameux tribunal comme un moyen désespéré de salut. On a dit aussi que l'intérêt religieux ou la répression de l'hérésie en fut la cause adéquate : en raisonnant de la sorte, on a confondu l'objet et le motif. Il ne me paraît pas davantage possible de voir dans la création du juge délégué permanent l'aboutissement logique ou nécessaire de la législation ecclésiastique en cours, car, d'une part, la poursuite de l'hérésie était ancienne déjà, et, d'autre part, la législation y afférente avait toute sa vigueur avec le juge ordinaire; elle n'avait rien perdu de sa vertu, et l'Evêque conservait tout son pouvoir avec une compétence reconnue de tous. Je crois plutôt que l'Inquisition est sortie de la situation trop dure que Frédéric II aurait voulu imposer à la Papauté en l'humiliant, en la rabaissant même, s'il fût

1. 2 vol. Paris, 1900.

jamais parvenu à prendre en main la grave affaire de la répression de l'hérésie, sans parler du bénéfice matériel que le trésor de l'Empire y eût trouvé. Je fais donc des origines historiques de l'Inquisition un chapitre des rapports de la Papauté et de l'Empire. S'il est un peu nouveau, il ne présente pas moins d'intérêt.

Pour en traiter, je n'ai pas eu des textes inédits. Les documents connus et publiés déjà sur lesquels je me suis établi ne montrent pas directement le pape Grégoire IX en quête d'un moyen d'enlever à Frédéric II l'hérésie comme cause juridique, et le trouvant dans l'institution du juge délégué permanent. Le démonstration rigoureuse eût été faite. Je reconnais qu'elle ne l'est pas. Mais une nouvelle interprétation des faits permet de présenter cette explication et d'avoir quelque confiance.

La procédure inquisitoriale est assez mal connue, parce que plusieurs points importants, réglant la conduite du juge, sont restés dans l'ombre ou même n'ont fait l'objet d'aucune étude. Je citerai l'information des témoignages à charge, l'assistance judiciaire, la pénalité, la commutation des peines, la caution et sa valeur, la place et le rôle des *Boni viri* dont le juge, inquisiteur ou évêque, délégué ou ordinaire, devait prendre l'avis, la mise en délibéré, le jugement de la Cour séculière qui seule condamnait à la peine du feu. En tout cas, il y avait lieu de présenter un tableau d'ensemble de la procédure. Car, d'une part, avant de porter un jugement sur la répression de l'hérésie par l'Inquisition, il faut savoir avec exactitude et précision comment les choses se passaient; d'autre part, je ne crois pas que le fonctionnement du fameux tribunal ait fait l'objet d'un exposé complet, si j'excepte les manuels des inquisiteurs du XIV[e] siècle, que personne ne lit, hormis ceux qui les consultent. On ne la connaît que par bribes ou par les écrits des pamphlétaires, ce qui ne paraîtra pas suffisant [1].

Ce n'est pas que la difficulté pour la décrire soit extrême.

1 Le travail que j'ai publié en 1900 sous le titre : *La procédure inquisitoriale en Languedoc au XIV[e] siècle d'après un procès inédit de 1337*, ne fait connaître la procédure que dans un cas particulier.



Sans doute, un tel exposé ne peut être fait qu'à l'aide de textes précis, nous fixant sur chacun de ses moments et de ses actes. Mais ils ne nous font pas défaut : nous en possédons même un grand nombre et tous ont une valeur probante.

Il faut citer en premier lieu les Bulles pontificales. Les Papes pouvaient seuls régler la procédure des Inquisiteurs qui étaient leurs délégués. Leurs constitutions faisaient seules autorité en la matière. Les inquisiteurs s'appuyaient donc sur elles. Elles nous sont parvenues, soit que les Inquisiteurs les aient introduites dans leurs manuels, soit que les *Registres* des Papes publiés par l'Ecole française de Rome nous les aient conservées. De tels documents, de première qualité, sont les plus sûrs que l'historien puisse invoquer et suivre.

Le *Corpus juris*, le *Sextus*, les *Clémentines*, qui, en admettant dans le droit telle disposition particulière d'une constitution pontificale, l'ont consacrée à nouveau, doivent être consultés; ils le seront utilement. Sans doute la constitution pontificale trouvait en elle-même sa valeur et son autorité; mais l'extrait, en entrant dans l'enseignement du droit, ne pouvait en aucun cas être considéré comme une disposition transitoire; il empruntait à la place où il était mis un caractère de pérennité, de durée tout au moins, dont il convient de tenir compte. Par exemple, dans les dix dernières années du XIII[e] siècle, la Papauté se relâcha de sa rigueur en deux points importants, pour ne parler que de ceux-là : la communication à l'accusé des noms des témoins à charge, l'assistance judiciaire rendue plus facile. Il n'est pas indifférent de savoir qu'une fois dans le droit, elles s'imposèrent plus rigoureusement encore au juge inquisitorial, qui ne pouvait plus, sans péril, les méconnaître dans l'application.

Enfin, nous possédons deux sortes d'écrits qui jettent une lumière grande et certaine sur les documents officiels. Ce sont, d'une part, les consultations données par des canonistes, et je citerai en particulier une réponse de saint Raymond de Peñafort, à cause de la valeur de l'homme et de la date de son écrit, qui se place presque au début de l'Inquisition. Ce sont, d'autre part, les manuels

des Inquisiteurs. Trois se recommandent à nous : le *Tractatus de inquisitione hereticorum* de David d'Augsbourg, la *Practica* de Bernard Gui et le *Directorium* d'Eymeric. Ces inquisiteurs avaient la science et la pratique. Il n'y a qu'à les suivre. En plusieurs points, je ne me suis pas écarté du *Directorium* d'Eymeric.

Le fonds Doat, à la Bibliothèque nationale, contient quelques textes qui, pour appartenir au XIV[e] siècle, n'en montrent pas moins dès le début le rôle et l'importance des *Boni viri*, au moment de la mise en délibéré. L'article dont ils m'ont fourni le fonds, et qui a paru en 1898, trouve bien sa place dans un exposé d'ensemble de la procédure ; je l'ai reproduit, il est devenu le chapitre XII de la seconde partie. Les textes qui m'ont servi alors figureront parmi les pièces justificatives, à la suite du mémoire de saint Raymond de Peñafort, qui, établi d'après le manuscrit 109 de la Bibliothèque de Dôle, peut être considéré comme inédit.

Ce même manuscrit m'a fourni quelques lettres-mandements de Philippe le Hardi et de Philippe le Bel sur les juifs, auxquels la procédure inquisitoriale, qui les ignora d'abord, fut appliquée ensuite. J'ai essayé d'expliquer pourquoi. Je ne pouvais pas faire autrement, sous peine de commettre quelque oubli.

Il semblera sans doute que cette procédure fût extraordinairement minutieuse ; l'on s'étonnera que la Papauté en ait elle-même et directement arrêté le détail. Une telle manière lui appartenait exclusivement, à la vérité. Mais ce n'est pas assez dire, car elle aurait pu l'abandonner en partie du moins, à l'Empereur. Elle ne le fit pas. On en voit la raison, apparente du moins, à mes yeux historique : il ne fallait point laisser la puissance séculière mettre le pied sur le terrain de l'hérésie ; autrement, on eût entretenu chez elle la tentation de connaître de la doctrine. Par là, la seconde partie du volume va rejoindre la première. La Papauté, en établissant le juge délégué inquisitorial, se défendit et prévint les coups prémédités de l'empereur Frédéric II ; en réglant la procédure et toute la procédure du tribunal jusque dans le plus minime détail, elle affirma son pouvoir, garda son indépendance

nécessaire et se protégea par un code savant, logique et sage, contre tout empiétement en une matière aussi délicate que l'hérésie, trop voisine de la doctrine pour qu'elle pût s'empêcher d'en connaître seule la répression canonique.

J.-C. DOUAIS,
Évêque de Beauvais.

L'Evangile de l'Enfance

(*Suite.*)

III

LES MODERNES ADVERSAIRES

Jusqu'aux encyclopédistes inclusivement, l'incrédulité n'a fait que répéter, en les rajeunissant à peine, les attaques de Celse, de Porphyre et de Julien l'Apostat contre l'autorité des Evangiles. Elles reviennent à dire que le témoignage des évangélistes n'est pas constamment recevable, ils se trompent ou nous trompent sur nombre de points. On fait deux parts de leur récit : tout ce qui est de nature à rabaisser le Christ à la taille d'homme est retenu comme véridique ; quant à ses œuvres merveilleuses, elles sont déclarées mensonge ou légende. Origène n'a pas manqué de relever, à l'adresse de Celse, ce que le procédé a d'arbitraire et d'injurieux pour le fondateur du christianisme [1].

Cependant, les plaisanteries de Voltaire ne tardèrent pas à paraître trop peu de chose pour tenir en échec des textes aussi vénérables que les Evangiles. Les déistes, qui se piquaient de méthode en matière d'histoire et de philosophie, souhaitaient de se débarrasser plus correctement du surnaturel. Leur porte-parole fut tout d'abord

1. *Contra Cels.*, II, 33, 37.

Gottlob Paulus [1]. Le principe fondamental de sa critique consistait à distinguer, dans l'histoire évangélique, les faits des jugements qu'on y porte sur leur nature. Au temps de Jésus, la disposition dominante était d'assigner à tout événement frappant une cause invisible et surhumaine. Ecrivains et lecteurs croyaient au surnaturel, c'est-à-dire à l'intervention immédiate de la cause première ; et de la sorte ils pensaient pouvoir ramener à l'unité le jeu infiniment varié de la scène de ce monde. Une fois mises à part les appréciations relevant du préjugé religieux, on devait obtenir le résidu de l'histoire véridique de Jésus : sa vie purement naturelle, telle qu'elle s'est passée en effet.

Ce que devenait l'Evangile dans ce système d'exégèse, on peut le voir dans tous les manuels bibliques [2]; nous ne remettrons ici sous les yeux du lecteur qu'un seul point, qui touche au cœur même de notre sujet. Il suffit à faire constater la pauvreté et la gaucherie de cette critique naturaliste, qui voulait garder les Evangiles sans les évangélistes.

Dans saint Matthieu, l'ange, — qui du reste n'est qu'un personnage de rêve, — n'a pas voulu dire à Joseph que Marie était devenue enceinte sans la coopération d'aucun homme ; mais seulement que, malgré sa grossesse, il fallait la considérer comme exempte de toute souillure. Le dialogue entre Gabriel et Marie, dans saint Luc, était plus rebelle à l'exégèse fantaisiste. Aussi, renonce-t-on ici à toute demi-mesure ; Paulus introduit hardiment dans la scène de l'Annonciation une tierce personne ; seulement l'ange Gabriel est un homme en chair et en os. Marie a été trompée. On soupçonne Elisabeth d'avoir été la cheville ouvrière de la pieuse intrigue. Venturini va plus loin, il croit savoir que le héros de toute cette aventure est Joseph d'Arimathie [3]. Pour fortifier sa conjecture, il

1. L'œuvre de Paulus, commencée vers 1800 avec des études exégétiques sur les Evangiles, se résume dans une Vie de Jésus, qui parut en 1828, sous le titre significatif : *Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums.*

2. Voir VIGOUROUX, *Les livres saints et la critique rationaliste*, 3e édit., II, p. 436.

3. Dans son *Histoire naturelle du grand Prophète de Nazareth* (*Natürliche Geschichte des grossen Propheten von Nazareth*).

narre avec complaisance une frasque d'opéra-comique, qu'il a lue dans l'historien Josèphe [1]. Nous voilà de nouveau en présence du vieux blasphème juif, rencontré pour la première fois dans Celse et le Talmud.

Des théologiens protestants, tels que Olshausen et Hengstenberg, ne manquèrent pas de révéler, dès l'abord, au public allemand de sens droit les vices irrémédiables de l'hypothèse de Paulus. Vouloir ramener à des proportions naturelles une histoire conçue perpétuellement d'un point de vue surnaturel, c'est entreprendre de dessaler la mer. On ne tarda pas à s'en apercevoir. L'attaque avait été si extravagante qu'au lieu de ruiner l'autorité du texte évangélique, elle l'avait plutôt affermie.

C'est alors que David Frédéric Strauss proposa d'interpréter la Bible, y compris le Nouveau Testament, d'après la méthode mythologique que l'on appliquait déjà aux histoires anciennes d'ordre profane. Le titre de *Vie de Jésus*, qu'il donne à son ouvrage (1835), n'est pas exact ; l'auteur s'applique à préciser la valeur historique des Evangiles, bien plus qu'à raconter la vie du Christ. Ses devanciers dans cette direction avaient payé tribut au sentiment religieux [2]. N'osant pas mettre les Ecritures sur le même pied que les autres livres, ils parlèrent de *mythe historique ;* on entendait par là le récit d'événements réels, mais colorés par l'opinion antique, qui mêlait volontiers le divin avec l'humain. Ils admettaient encore le *mythe poétique*, une sorte de poème à fond historique, dans lequel le fait primitif s'altère, sans disparaître tout à fait, sous les inventions d'une riche et jeune imagination. Mais on écartait de l'Evangile le *mythe proprement dit*, — philosophique ou religieux, peu importe le nom, — qui consiste à exposer une idée, une doctrine sous une forme historique ; à lui donner l'allure d'un événement, bien que le récit, comme tel, ne réponde à rien de réel. La plupart préféraient parler de *légende* plutôt que de mythe, et encore confinaient-ils les récits légendaires au seuil

1. *Antiq. jud.*, XVIII, III, 4.
2. Notamment Gabler, Bauer, Schelling, Schleiermacher, de Wette et l'auteur anonyme de l'ouvrage sur la *Révélation et la mythologie* (1799).

des Evangiles, ne les faisant guère intervenir que pour expliquer les origines et l'enfance de Jésus.

Toutes ces tentatives faisaient à Strauss l'effet de cotes mal taillées, il leur reprochait de retomber en définitive dans l'hypothèse de Paulus, puisque encore ici le rôle de l'exégèse se bornait à séparer le fait plus ou moins défiguré de ce que l'imagination populaire y avait ajouté. Quant à lui, il sera radical, il parlera du *mythe évangélique*, comme d'autres ont parlé du mythe grec. Il le définit « un récit qui se rapporte immédiatement à Jésus, et que nous pouvons considérer, non comme l'expression d'un fait, mais comme la traduction d'une idée de ses partisans primitifs [1] ».

Le mythe évangélique, est-il le résultat d'une conception individuelle, ou bien une création du sentiment populaire? Strauss admet que la tradition enregistrée dans les Evangiles s'est formée peu à peu sous cette double influence; il parle même d'additions plus tardives, qui seraient le fait des évangélistes, et auraient pour but de rendre les objets présents au lecteur, de les enchaîner, de les amplifier. Mais, il avoue qu'il n'est pas facile de tirer une ligne de démarcation entre la fiction volontaire et la légende spontanée.

On le voit, le caractère merveilleux du récit des Evangiles ne tient plus, comme le voulait Paulus, au jugement des contemporains, qui auraient essayé de rattacher les événements à une cause surnaturelle ; c'est la croyance des générations suivantes qui s'est projetée en arrière sur le terrain de l'histoire. Au reste, Strauss convient qu'il y a çà et là dans les Evangiles des traits qui rejoignent la réalité; ils représentent tout ce qui nous a été transmis de la vie

1. *Vie de Jésus*, I, p. 105. Même entendu de la sorte, le *mythe* ne se confond pas avec la *parabole*. Celle-ci se donne pour une fiction, n'ayant qu'une valeur didactique : tandis que le mythe emporte essentiellement une sorte d'équivalence entre l'idée et le fait, qui lui sert d'expression plastique. Jésus-Christ dit un jour par manière de fiction le sort qui attendait la Synagogue infidèle : c'est la parabole du jardinier et du figuier stérile (Luc, XIII, 6); des mythologistes soutiennent que l'imagination populaire a transformé de bonne heure cette parabole en un fait, celui que rapporte Marc, XI, 13. A les entendre, nous aurions ici un mythe proprement dit. C'est là une conjecture insuffisamment fondée, du moins a-t-elle l'avantage de faire saisir la différence entre la parabole et le mythe.

vraie de Jésus. Comment distinguer ces données historiques des conceptions mythologiques qui les compénètrent? C'est à cette question capitale que l'auteur de la *Vie de Jésus* consacre le dernier paragraphe de son introduction; il y formule des règles dont il a senti lui-même l'imprécision. J'en cite le passage le plus saillant. « Dans les cas où non seulement les détails d'une aventure sont suspects à la critique et son mécanisme extérieur est exagéré, etc., mais encore où le fond même n'est pas acceptable à la raison, ou bien est conforme aux idées des juifs d'alors sur le Messie; dans ces cas, dis-je, non seulement les prétendues circonstances précises, mais encore toute l'aventure, doivent être considérées comme non historiques. Au contraire, dans les cas où des particularités seulement dans la forme du récit d'un événement ont contre elle des caractères mythiques, sans que le fond même y participe, alors du moins il est possible de supposer encore un noyau historique au récit. Ajoutons pourtant que, même dans un cas pareil, on ne déterminera jamais avec certitude si ce noyau existe réellement et en quoi il consiste, à moins qu'on n'arrive à cette détermination par des combinaisons tirées d'ailleurs [1]. »

Pour appliquer correctement ce système d'exégèse au Nouveau Testament, il y a une difficulté très grave à lever. Elle se prend du fait qu'à l'époque de Jésus, les siècles mythiques sont passés depuis longtemps; on se trouve alors en pleine lumière de l'histoire : la littérature juive est considérable, celle des chrétiens compte, en moins de cinquante ans, vingt-six livres, que l'on dit écrits par des contemporains. « Cet argument, dit Strauss, serait décisif s'il était prouvé que l'histoire biblique a été écrite par des témoins oculaires ou, du moins, par des hommes voisins des événements [2]. » Aussi bien, les tenants de la théorie mythique furent tout heureux de profiter du courant d'opinion créé, à ce moment même, par un autre docteur de Tubingue, Christian Baur, qui plaçait à une époque tardive la composition des Evangiles. Une autre circonstance, dont Strauss crut pouvoir tirer bon parti, tient à la nature

1. *Vie de Jésus*, I, p. 112.
2. *Ibid.*, p. 69.



même du mythe messianique. A l'entendre, ce mythe existait déjà au premier siècle de notre ère, et il n'était besoin que de l'appliquer à Jésus de Nazareth. Une exégèse, erronée il est vrai, mais courante parmi les juifs, entendait du Messie à venir la meilleure partie de l'Ancien Testament. C'est la source principale de la légende messianique qui se révèle dans les opinions populaires.

« Le Messie devait sortir de la race davidique et en occuper le trône, comme un second David ; c'est pourquoi l'on attendait, du temps de Jésus, que le Messie naîtrait, comme le fils de Jessé, dans la petite ville de Bethléem... L'époque du Messie était surtout attendue comme un temps de signes et de miracles. Les yeux des aveugles devaient voir, les oreilles des sourds entendre; le boiteux devait sauter et la langue du muet louer Dieu (Isaïe, xxxv, 5; cf. xlii, 7 xxxii, 3, 4). Ces expressions qui n'étaient que métaphoriques, furent prises au pied de la lettre (Matth., xi, 5 ; Luc, vii, 21) ; et, de cette façon, l'image du Messie, dès avant l'apparition de Jésus se trouva dessinée avec des traits de plus en plus détaillés. Ainsi plusieurs légendes sur Jésus n'étaient plus à inventer ; elles étaient fournies par l'image du Messie, vivante dans l'espérance du peuple ; elles y avaient été pour la plupart, après de nombreux remaniements, transportés de l'Ancien Testament; il n'y avait qu'à les appliquer à Jésus et à les modifier d'après son caractère personnel et sa doctrine; et jamais peut-être application, ne fut plus facile, puisque celui qui le premier transporta quelques traits pris à l'Ancien Testament dans l'annonciation de Jésus, crut sans doute lui-même à la réalité de son récit, et il le crut d'après l'argument suivant : Telle et telle chose appartiennent au Messie ; or, Jésus a été le Messie ; donc ces choses sont arrivées à Jésus [1]. »

Telles sont les lignes générales du système mythique proposé par Strauss, il nous reste à faire voir comment il entend l'appliquer au texte de l'Evangile sur l'enfance de Jésus-Christ [2].

1. *Vie de Jésus*, I, p. 100-102.
2. Cette application remplit toute la seconde partie du premier volume, de la page 117 à la page 336.

*
* *

La naissance miraculeuse du Précurseur n'est qu'un doublet de ces récits de l'Ancien Testament, où il est question de couples stériles, devenant féconds dans une vieillesse avancée, par une bénédiction spéciale de Dieu. Jean-Baptiste est un « tard-né » de plus, après Isaac, Samson et Samuel. Tout le morceau qui se lit dans saint Luc, a été composé par un chrétien judaïsant, à l'époque où il existait encore de purs disciples de Jean ; le but de l'auteur est d'attirer ceux-ci au christianisme, en représentant leur Maître comme le plus grand des Prophètes, divinement envoyé pour préparer les voies au Messie. La seule réalité historique que l'on puisse conserver avec certitude, se réduit à ceci : Jean-Baptiste, par son austérité et ses prédications, fit une impression si puissante que la légende chrétienne fut amenée à glorifier sa naissance et à l'unir à celle de Jésus.

Les généalogies du premier et du troisième évangile ne sont pas historiques, on les a forgées toutes deux, à l'effet de revendiquer légalement pour Jésus de Nazareth le titre de fils de David, couramment donné au Messie dans la littérature juive. — La naissance de plusieurs hommes illustres de l'Ancien Testament avait été annoncée à l'avance par une apparition céleste ; pouvait-on faire moins pour le Messie?... Et ici on s'est souvenu que, d'après Isaïe, l'Emmanuel devait naître d'une Vierge. Tout le récit de Matthieu et de Luc a été construit de ce point de vue. Seulement, ajoute Strauss, « cette croyance est inadmissible, car il y aura toujours à tenir compte de la phrase de Plutarque : Jamais on n'a entendu dire qu'une femme ait enfanté sans le concours d'aucun homme ; c'est le cas de répéter l'*impossible* de Cérinthe ». Notre auteur sait que l'on a accumulé des exemples de naissance virginale tirés de la mythologie gréco-romaine ; Hercule, Castor et Pollux, Romulus, Alexandre, surtout Pythagore et Platon ont passé pour être issus d'un dieu et d'une mère mortelle. Quelque besoin qu'ait sa thèse d'être étayée, Strauss n'attache que peu de prix à ces rapprochements, tant il sait

les différences radicales qui séparent la religion judéo-chrétienne du paganisme.

Saint Luc ne mène Joseph et Marie à Bethléem de Juda que pour faire bénéficier Jésus de la prophétie de Michée (v, 3). D'où il suit que « nous n'avons ici ni un terme fixe pour la date de la naissance de Jésus, ni une explication (historique) de la cause qui amena sa naissance à Bethléem. Si donc, on ne trouve pas d'autre raison que celle de Luc pour admettre que Jésus est né à Bethléem, nous n'avons absolument aucune garantie que ce soit bien là le lieu de sa naissance[1] ».

« Les anges ont apparu, non à Jérusalem, aux Pharisiens et aux Scribes, qui étaient pleins de malice, mais dans la campagne, à des bergers, à cause de leur simplicité, de leur innocence, et à cause qu'ils étaient par leur genre de vie les héritiers des patriarches. C'est aussi dans la campagne et auprès des troupeaux que Moïse avait eu l'apparition céleste; pareillement, d'après le psaume LXXVIII, 70, Dieu avait tiré David, l'ancêtre du Messie, des huttes de Bethléem, pour être le pasteur de son peuple[2]. »

L'anecdote des Mages, dans Matthieu, n'est qu'un équivalent de celle des bergers, dans Luc. Nous avons ici une double manière d'introduire l'enfant messianique; l'une a pour but d'apprendre au voisinage la naissance de Jésus, l'autre de la faire savoir aux contrées éloignées. Au reste, ces deux narrations n'ont, pas plus l'une que l'autre, de valeur historique. La prophétie de Balaam, en disant qu'une étoile devait sortir de Jacob ne parlait pas d'un astre véritable, elle comparait seulement avec une étoile le prince espéré. La foi à l'astrologie fut cause qu'on entendit bientôt le passage au sens propre. Il fallait donc que la naissance de Jésus eût été annoncée par une étoile. Mais qui pouvait mieux avoir observé le phénomène que des astrologues de profession, dont l'Orient était la terre classique ? Les présents, que les mages sont censés avoir offerts, ont été suggérés par le texte d'Isaïe (LX, 5, 6).

Faire rendre un arrêt de mort par Hérode contre Jésus

1. *Vie de Jésus*, I, p. 242.
2. *Ibid.*, p. 249.

était dans l'intérêt de la légende chrétienne primitive. De tout temps, on s'est plu à entourer le berceau des grands hommes de tentatives de meurtre et de persécution [1]. Les meurtres commis par l'odieux Iduméen, jusque dans sa propre famille, rendaient vraisemblable le rôle qu'on lui fait jouer dans le massacre des Innocents. Quant au choix de l'Egypte, comme lieu de refuge pour Jésus, il s'explique assez naturellement; ce pays offrait, à cause de son voisinage, l'asile le plus convenable pour quiconque s'enfuyait de la Judée. Et puis, ne fallait-il pas ramener le Messie de l'Egypte, d'après la prophétie d'Osée (xi, 1)?

La circoncision et la présentation au Temple se font en exécution de la loi mosaïque; c'est avec la même préoccupation que saint Paul a écrit du Christ « qu'il a été soumis à la loi » (*Gal.*, iv, 4). Quant aux cantiques, qui se lisent dans saint Luc, ils rappellent ceux de l'Ancien Testament, par exemple le cantique de la mère de Samuel; ce sont des hymnes empruntées à la toute première liturgie des communautés chrétiennes. La finale de Matthieu (ii, 23) a pour but de protéger Jésus contre le préjugé populaire que « rien de bon ne peut sortir de Nazareth ». La scène de Jésus au Temple au milieu des docteurs a des précédents dans l'Ancien Testament. Qu'on se rappelle la sagesse et la prophétie précoces de Samuel ; ou encore ce que l'historien Josèphe, qui n'avait pourtant qu'un talent ordinaire, raconte de lui-même [2].

Le lecteur qui nous a suivi dans l'exposition de l'exégèse mythologique appliquée aux Evangiles, pense assurément que ses partisans se résignent à faire la perte du christianisme. Le docteur Strauss proteste contre une pareille conclusion. « L'auteur sait, écrit-il, que l'essence interne de la croyance chrétienne est complètement indépendante de ses recherches critiques. La naissance surnaturelle du Christ, ses miracles, sa résurrection et son ascension au ciel demeurent d'éternelles vérités, à quelque doute que soit soumise la réalité de ces choses en tant que faits historiques. Cette certitude seule peut donner à

1. Strauss cite Cyrus (*Hérodote*, I, 108); Romulus (*Tit. Liv.*, I, 4); Auguste (*Suét.*, Octav. 94); Moïse (*Exod.*, I).
2. Voir son autobiographie, II.

notre critique repos et dignité, et la distinguer des explications naturalistes des siècles précédents; explications qui, songeant à renverser aussi la vérité religieuse avec le fait historique, étaient essentiellement frappées d'un caractère de frivolité [1]. » Encore ici, Strauss est l'ancêtre de ces critiques hégéliens qui demandent aujourd'hui à la philosophie et à la foi le droit de rétablir ce qu'ils ont démoli au nom de l'histoire.

*
* *

Si nous avons fait une place si large au système mythique de Strauss, c'est que les critiques incroyants venus après lui n'y ont rien ajouté d'essentiel. Il est vrai qu'on préfère maintenant parler d'une idéalisation religieuse de l'histoire, plutôt que de mythe ; mais le résultat est le même : refuser toute valeur historique aux récits sur l'enfance de Jésus, du moins pour autant qu'ils présentent un caractère surnaturel. Seulement, la critique actuelle redoute de paraître conduite, comme aux temps de Paulus et de Strauss, par le préjugé doctrinal ; et voilà pourquoi elle affecte de se tenir exclusivement sur le terrain des textes. De ce chef, sa tâche est plus difficile qu'il y a cinquante ans, à cause du mouvement de régression qui vient de se produire en faveur des dates traditionnelles, en ce qui concerne la composition des Evangiles. Comment expliquer qu'en si peu de temps, la légende chrétienne se soit formée ; et, surtout, qu'elle ait réussi à se faire accepter ? Renan, qui est largement tributaire de Strauss, bien qu'il ne dédaigne pas de faire d'ici et de là des emprunts à Paulus, estimait que le travail d'où est sortie la « légende idéale », s'est opéré pendant les trente ou les vingt années qui ont suivi immédiatement la mort de Jésus. Peut-être même, ajoute-t-il, que de son vivant, on commençait à se demander s'il n'était pas né d'une vierge ; en tout cas, ceux qui voyaient en lui le Messie devaient dès lors tenir pour certain qu'il était né à Bethléem [2].

Ces conjectures ont paru depuis plus dignes d'un

1. *Vie de Jésus*, p. 8.
2. *Ibid.*, 13e édit., p. XCI et 249-250.

romancier que d'un critique. C'est aux textes eux-mêmes, à leur histoire, à leur contenu qu'on demande maintenant le moyen de donner un démenti au récit qu'ils font. Par quels procédés ? C'est ce que nous voudrions mettre sous les yeux du lecteur, avec la seule préoccupation, pour le moment, de saisir et de bien rendre la pensée des adversaires. C'est la première précaution à prendre contre eux.

A en croire M. le professeur P.-W. Schmiedel, il ne devait pas être question de conception surnaturelle dans l'écrit primitif, que l'auteur du premier évangile a utilisé pour rédiger ses premiers chapitres. Ce document-source s'ouvrait sans aucun doute par la généalogie (Matth., I, 1-17), qui se joignait immédiatement à ce qui figure dans le second chapitre ; et c'est précisément pour mieux souder la section concernant la parthénogénèse (I, 18-25) avec une généalogie qui représentait Joseph comme le père de Jésus, qu'on en vint, par la suite, à modifier Matth., I, 16. La teneur première de ce verset était vraisemblablement : « Jacob engendra Joseph, et Joseph engendra Jésus » ; on aura obtenu la leçon actuelle courante : « Jacob engendra Joseph, l'époux de Marie, de laquelle est né Jésus », en passant par une leçon intermédiaire : « Jacob engendra Joseph, et Joseph, à qui était fiancée la vierge Marie, engendra Jésus. » Cette dernière lecture est du reste attestée par l'antique version syriaque récemment trouvée au Sinaï [1].

Le texte du troisième évangile est plus embarrassant, à cause de la précision détaillée du message apporté à Marie par l'ange Gabriel. M. A. Harnack a fini par en avoir raison; son procédé n'a rien de bien nouveau : il consiste à trancher le nœud gordien, faute de pouvoir le dénouer. Luc aura emprunté à Matthieu l'idée de la conception surnaturelle ; il l'a introduite dans le document judéo-chrétien dont il se servait, par l'addition de I, 34-35 [2]. D'autres

1. *Encycl. bibl.* de CHEYNE (1902), art. *Mary*, col. 2962.

2. *Zu Luc*, I, 34, dans ZNTW, 1901, p. 53. Hillmann, B. Weiss et Schmiedel admettent pareillement cette insertion, que Conybeare appelle *a pious fraud*. Au contraire, A. Hilgenfeld, *Die Geburts und Kindheits-Geschichte Jesu*, réfute les raisons de M. Harnack dans ZWTH. 1901, p. 184, 222 ; cf. 313-317.

préfèrent voir ici la main d'un recenseur postérieur à l'évangéliste. On pense avoir rencontré des témoins de l'état primitif du texte. Avant le IIIe siècle, les partisans d'un certain Théodote en appelaient à Luc (I, 35) contre la croyance en la conception surnaturelle du Christ ; ce qui ne se comprend pas dans l'hypothèse de la leçon actuelle, qui lui est manifestement favorable. Par le fait, les mots : « Comment cela se fera-t-il, vu que je ne connais point d'homme ? » manquent dans quelques vieux textes ; c'est ainsi que la plus ancienne version latine y substitue ceux qui se lisent maintenant au verset 38 : « Voici la servante du Seigneur, qu'il me soit fait selon votre parole[1]. »

Cette addition en aura imposé une autre, à savoir l'incise III, 23, « alors qu'il était, *à ce que l'on croyait*, fils de Joseph ». Le document primitif, utilisé par saint Luc, se serait donc borné à représenter Jésus comme investi, dès le sein de sa mère, de la vocation messianique ; tout comme le Baptiste l'avait été de la vocation de précurseur. H. Holtzmann va plus loin, il croit pouvoir distinguer dans le troisième évangile deux documents : II, 21-52 (circoncision, présentation, et Jésus au milieu des docteurs) serait un morceau d'origine ébionite ; tandis que la première partie I et II, 1-20 (annonciation, tant celle du Baptiste que celle de Jésus, nativité), se trouve dominée par l'idée de la conception surnaturelle. Luc aurait donc idéalisé un récit ébionite[2].

Ces additions ou corrections ont forcément introduit des incohérences dans le texte actuel des Evangiles. Nonobstant la naissance virginale, qui s'y trouve expressément enseignée, tous les personnages, sans en excepter Marie, qui entrent en scène dans le récit évangélique,

1. Voir Conybeare dans le *Standard*, 11 mai 1906.

2. Cf. *Hand-Comm. zum N. T.*, *Die Synoptiker*, p. 37-44. P.-W. Schmiedel admet aussi que les deux premiers chapitres de Luc manquent d'unité, il tient pour probable que le second est antérieur au premier ; il ajoute qu'on peut même supposer qu'à l'origine ni Matthieu ni Luc n'avaient l'évangile de l'Enfance, ils devaient commencer, comme Marc, avec le baptême de Jean. Les discours de Pierre, conservés dans les *Actes* (I, 22 ; X, 37), donneraient clairement à connaître que la catéchèse des Apôtres commençait avec la prédication de Jean-Baptiste. Strauss (p. 117) reprochait déjà aux rationalistes de son temps de nier l'authenticité de ces textes pour se débarrasser plus aisément de leur contenu.

parlent et agissent comme si Jésus était le fils de Joseph le charpentier. Ses frères et sa mère elle-même commencent par ne pas croire en lui, ce qui ne se comprend plus, si son enfance avait été réellement entourée des merveilles que l'on dit. Cette persuasion survécut assez longtemps pour avoir inspiré un écrit apocryphe de la fin du IIe siècle[1], dans lequel l'apôtre Thomas est représenté comme le frère jumeau de Jésus. L'Evangile de Nicodème, autrement dit les Actes de Pilate, semble avoir été écrit du même point de vue. Les juges de Jésus lui reprochent d'être né de l'adultère; et l'auteur se contente de repousser l'accusation en disant que Joseph et Marie étaient unis par un légitime mariage.

*
* *

La tradition qui figure dans le premier évangile, est-elle antérieure à celle qui se lit dans le troisième ? La croyance à la parthénogénèse, a-t-elle pris naissance dans des milieux d'influence grecque, plutôt que dans les communautés judéo-chrétiennes? Sur ces deux points, qui ne sont pas sans connexion, les avis se trouvent partagés. La critique textuelle appelle ici à son aide la haute critique, comme on dit, celle qui s'attache à préciser le sens et la portée du contenu même des textes. Par l'étude comparée des Evangiles et, en général, du Nouveau Testament, on pense être arrivé aux conclusions suivantes. J'en emprunte la formule à Otto Pfleiderer[2], parce qu'elle me semble représenter assez bien l'opinion actuellement courante parmi les critiques incroyants[3].

a) Le sentiment le plus ancien est que l'homme Jésus avait été élevé par adoption à la dignité de Fils de Dieu. Tout d'abord, on crut que cette filiation avait commencé avec la résurrection. C'est la christologie qui se révèle dans les discours des Apôtres rapportés aux premiers cha-

1. *Actes de Judas-Thomas.*
2. *Das Christusbild des urchristlichen Glaubens*, 1903.
3. L'ouvrage classique en la matière a longtemps été celui de Lobstein, *Die Lehre von der übernaturl. Geburt Christi*, 1896, qui avait déjà paru en français dans la *Revue de Théol. et de Phil.* (1890, p. 205); et récemment traduit en anglais, par V. Lieulette. Il convient de citer encore Hillmann, *Die Kindheitsg. Jesu nach Luc*, 1891; et Soltau, *Die Geburtsgeschichte Jesu-Christi*, 1902.

pitres des Actes et dans les premiers écrits de saint Paul[1]. Plus tard, on reporta l'investissement divin du Christ au jour de son baptême ; et c'est ce que l'on a entendu traduire par la descente du Saint-Esprit sous la forme d'une colombe, par la voix du ciel qui accrédite Jésus en qualité de fils bien-aimé de Dieu. L'évangile de Marc ne dépasse pas cette seconde étape de la conception primitive. La doctrine d'un Dieu qui sauve le monde par son élu, son lieutenant, son Christ, son Fils. est un emprunt fait au messianisme juif, qui n'était lui-même qu'une expression de l'idée théocratique qui court d'un bout à l'autre de l'Ancien Testament[2].

b) Parallèlement à cette conception, une autre se faisait jour dans les plus anciennes communautés ethnico-chrétiennes: elle y fut propagée par Paul de Tarse, qui en avait emporté les éléments des écoles rabbiniques de la Palestine. Il reconnaît en Jésus de Nazareth la présence d'un être spirituel, personnel, existant au ciel avant que de devenir homme. L'apôtre ne le tient pas encore pour Dieu, mais il voit en lui le premier-né du Père (son image, son propre fils) ; l'idéal humain : un second Adam, qui descend du ciel, au lieu d'être tiré de la terre comme le premier. Il a apparu dans la chair pour nous délivrer du péché, de la loi et de la mort. Cette idée, qui s'enrichit encore avec l'Epître aux Colossiens et celle aux Hébreux, atteint son plein développement dans le quatrième Evangile; sous l'influence de la théosophie judéo-alexandrine, le Christ devient franchement une incarnation divine. Au reste, la doctrine sur la préexistence du Christ n'envisage pas l'origine humaine de Jésus. Saint Paul et saint Jean ne le donnent nulle part comme le fils d'une vierge ; on a même des indices positifs permettant de penser qu'ils l'ont cru de la race de David, d'après les lois ordinaires de la descendance charnelle.

c) Plus tard, au cours du IIe siècle, on fit la synthèse de ces deux conceptions. Si le Christ était Fils de Dieu avant que d'être homme, pourquoi lui chercher un père parmi les mortels? La naissance virginale fut la

1. *Act.*, II, 30-36; V, 30, 31; XIII, 33; *Rom.*, I, 4.
2. II *Reg.*, VII, 13; Ps. CXXXI, II; *Psaumes dits de Salomon.*

formule populaire pour affirmer son origine totalement divine. Jésus est décidément Fils de Dieu, non plus en un sens moral, ni simplement par son être métaphysique, il le devient encore physiquement, puisque sa génération terrestre est l'œuvre du Saint-Esprit. D'après Holtzmann [1], le rapprochement s'est fait ici sans précaution, on aurait réuni des choses incompatibles. La synthèse semble s'être effectuée dans les milieux ethnico-chrétiens, bien qu'elle ait été préparée par des écrits juifs, tels que le livre d'Enoch et l'Apocalypse d'Esdras.

Quoi qu'il en soit, la croyance en la parthénogénèse est tributaire de la mythologie grecque aussi bien que de la littérature religieuse des Juifs. Si elle a bénéficié des spéculations rabbiniques sur la préexistence du Christ et peut-être aussi d'une exégèse courante qui entendait du Messie Isaïe, VII, 14, elle doit pareillement, et beaucoup, à la tradition des Grecs habitués à diviniser leurs grands hommes et à faire descendre des dieux leurs héros.

Et ici, les écrivains d'aujourd'hui renchérissent sur Strauss, ils ont fouillé minutieusement dans toute la littérature classique pour augmenter le nombre de ceux que l'on a dit être nés d'une femme et d'un dieu de l'Olympe [2]. Ils ont fait de même pour la littérature orientale. C'est surtout dans les livres bouddhiques que l'on prétend avoir trouvé des cas caractérisés de parthénogénèse. Récemment encore, M. Albert Edmunds [3] a écrit un ouvrage sur ce sujet. Il estime que le dogme chrétien de la naissance virginale du Christ est un emprunt. Vraisemblablement, la légende bouddhique de la reine Maya, qui vit en songe le Bouddha entrer dans son sein sous la forme d'un éléphant blanc, pour s'y incarner, est à l'origine du récit de Luc. Finalement, l'auteur est disposé à regarder plutôt du côté de la Perse; c'est, paraît-il, dans l'Avesta qu'on rencontre surtout des vierges-mères.

De son côté, un chanoine anglican de Rochester, M. le professeur T.-K. Cheyne, s'appliquait, dans un livre retentissant, à vulgariser, en Angleterre, les conclusions de la

1. *Lehrbuch der N. T. Theologie*, 1897, I, p. 415.
2. Cf. P. Rohrbach, *Geboren von der Jungfrau*, 1898.
3. *Budhist and Christian Gospels*. Tokyo, 1905.

critique radicale allemande contre l'autorité historique de l'Evangile de l'Enfance [1]. Au même moment, un autre « scholar » d'Oxford, M. Fred. Conybeare envoyait au journal *The Standard* un réquisitoire violent contre le sentiment traditionnel au sujet de la naissance virginale du Christ [2]. On ne tarda pas à constater combien un exemple tombé de si haut avait été funeste. Un des symptômes les plus alarmants de cette action dissolvante est la déclaration publiée en janvier 1906 par cent un membres du clergé anglican, et qui a rallié près de deux mille signatures tant en Angleterre qu'aux Etats-Unis [3]. Or, un des points pour lesquels on y réclame la libre recherche se trouve être précisément le caractère historique du récit qui concerne la conception de Jésus-Christ.

Il est vrai que ces audaces ont provoqué des protestations, surtout en Amérique, mais combien elles sont timides [4] ! La plus motivée est peut-être celle du Dr Briggs [5], et pourtant elle revient à dire que la croyance en la naissance virginale du Christ est au-dessus de la critique

1. *Bible Problems*, 1905.

2. Numéro du 11 mai 1905, p. 5, résumé par M. Houtin, *La question biblique au XXe siècle*, ch. XIII, sur un ton qui est, tout au moins, offensant pour la foi chrétienne.

3. *A declaration on Biblical Criticism by 1725 Clergyman of the Anglican Communion*, etc., edited by Hubert Handley, M. A., mars 1906.

4. L'autorité de l'Evangile de l'Enfance a été défendue parmi les protestants : en Allemagne, par HASE, *Geschichte Jesu* (édit. 1891), p. 280, où il refute Strauss; RESCH, *Das Kindheitsevangelium*, 1897; HILGENFELD, *loc. cit. suprà;* ZAHN, *Das apost. Symb.*, 1893, p. 57; *Das Evang. des Matthäus* (2e édit. 1905), p. 66; — en France (ou mieux, en langue française) : GODET, *Comment. sur l'évang. de S. Luc*, I, 186-196; *Introd. au N. T.*, 1900, II, p. 483; Ed. ROEHRICH, *La composition des Evangiles*, 1897, p. 81-89; BOVON, *Théologie du N. T.*, I, p. 214 ; — en Angleterre: GORE, *Dissertations on Subjects connected with the Incarnation*, p. 12-40; et encore dans *Bampton Lectures*, 1891, p. 78; SWETE, *The apostles' Creed*, ch. IV ; W. RAMSAY, *Was Christ born at Bethleem ?* 1878; RANDOLPH, *The Virgin birth of our Lord*, 1903 ; SANDAY, *The Virgin birth of our Lord J. C.*, dans *Christian World Pulpit*, 4 février 1903; *Outlines of the Life of Christ*, 1905, p. 191 ; *The Standard*, 16 mai 1905; *Daily Mail*, 1er et 8 août 1905; J. G. MACHEN, dans *Princeton Theological Review*, 1906, p. 37-81; R.-J. COOKE, *Did Paul know of the Virgin birth ?* dans *Methodist Review*, 1906, p. 248-261. Dans l'*American Journal of Theology* on a ouvert un Symposium sur la question, il débute par un article de M. Warfield (janvier 1906, p. 1-30) dont la conclusion est que la naissance virginale est postulée par l'œuvre du Christ.

5. Dans *North american Review*, 1906, cité et analysé ici d'après S. Aidan, dans *The Standard*, 11 juillet 1906.

historique. L'auteur, qui est protestant, convient que l'Eglise chrétienne ne saurait biffer cet article de son *Credo*, mais il estime aussi qu'elle n'a pas à le présenter comme essentiel à la foi ou à la vie religieuse des individus. Il conclut que le croyant peut se dispenser de donner une adhésion positive à ce dogme, et surtout d'entrer en explications pour le défendre.

Jusqu'ici, les catholiques n'avaient pas été amenés à traiter le sujet du point de vue apologétique ; ceux qui l'ont fait récemment y ont procédé de la bonne manière, en cherchant à établir que les deux premiers chapitres de saint Matthieu et de saint Luc méritent, tout autant que le reste des Evangiles, d'être tenus pour de l'histoire et de l'histoire véridique [1].

Nous venons d'exposer, sans rien amoindrir, pas même l'effet d'ensemble, tout ce que les critiques incroyants ont fait valoir contre l'autorité de l'Evangile de l'Enfance. Il le fallait, ne fût-ce que pour enlever aux adversaires le prétexte facile de dire que les apologistes catholiques laissent ignorer à leur public le véritable état des questions [2]. Le croyant aurait tort de s'émouvoir de tout ce déploiement d'érudition, et encore plus de s'en laisser imposer par l'audace des négations. Ce n'est là qu'un épouvantail. Pour s'en convaincre, il suffira d'examiner les choses d'un peu près.

ALFRED DURAND, S. J.

(*A suivre.*)

1. P. LAGRANGE, O. P., dans la Rev. bibl. (1905, p. 160) : *Le récit de l'enfance de Jésus dans S. Luc;* P. ROSE, O. P., La conception surnaturelle du Christ dans *Etudes sur les Evangiles*, p. 39 ; M. Lepin S. S., dans le *Dictionn. de la Bible* (Vigouroux), IV, col. 1386, 1414.

2. C'est encore l'accusation formulée par M. Houtin, *op. cit.*, p. 242, note 1, quand il écrit de ces objections « qu'il n'y a plus guère que les théologiens qui ne les sachent pas, parce qu'ils ne veulent pas les savoir ». M. Houtin les connaît, mais on s'aperçoit sans peine qu'il les a apprises dans des journaux.



Questions et réponses

Le Christianisme et la Justice

Peu d'idées ont, autant que l'idée de Justice, pouvoir sur l'âme humaine. Elle ravit et elle entraîne; elle soulève les indignations généreuses et elle est capable de provoquer les plus profondes révolutions. Quand le sentiment même de l'amour est devenu impuissant à émouvoir un cœur, la justice conserve sur lui son empire : « La justice, on peut le dire, est une vertu que l'homme adore et le dernier objet de foi qui subsiste en son âme après que tout y a péri [1]. »

Nulle époque pourtant ne paraît avoir eu pour la Justice le même culte que la nôtre. C'est en son nom que se sont accomplies les grandes transformations sociales qui ont rempli le XIXe siècle et que le XXe en réclame de plus radicales encore. Avec quelle impatience et quelle fierté on a sommé la Charité de lui faire place désormais! La Justice apparaît même à beaucoup comme la vertu générale et qui suffit à tout; et le sens de tant d'efforts faits pour « socialiser la morale » et déduire nos obligations du seul principe de la solidarité [2], n'est-il pas de réduire à la Justice et d'intégrer en sa notion les devoirs qu'on rattachait jusqu'ici à d'autres normes de la vie morale?

Cette ferveur enthousiaste a sans doute ses causes historiques. La science et le progrès ont donné à l'homme une plus haute opinion de lui-même; la « dignité de la personne morale » a été, suivant un mot d'Ollé-Laprune, « l'idée inspiratrice du siècle » dernier[3]; les transformations politiques ont fait ou tendent à faire des membres de la société civilisée des « citoyens » libres et égaux en droits. Or la Justice a pour principe la valeur essentielle de l'être humain qu'elle relève et met en relief; sa règle est l'égale dignité des personnes morales à respecter et assurer; alors que la charité suppose, dit-on, dans ses prescriptions pratiques, la faiblesse chez les uns, la force

1. DUNAN. *Essai de philosophie gén.* Morale, p. 799.
2. *Revue prat. d'Apol.*, février 1906. A. NELSON (*Solidarité ou Charité*).
3. *Les sources de la paix intellectuelle*, X, p. 92 (Belin). Cf. GUIBERT, *Le mouvement chrétien.*

chez les autres, et confie les faibles à la générosité des puissants, la justice voit en tous les hommes des égaux qu'elle arme de droits inviolables pour défendre leur indépendance. Ne paraît-elle pas en vérité correspondre merveilleusement aux aspirations de la conscience contemporaine?

Mais trop souvent cette passion de la Justice a été de notre temps tournée contre la religion chrétienne. L'essence du Christianisme est la charité; il unit les âmes entre elles et avec Dieu par des liens supérieurs aux relations de la vie sociale ; dès lors, on l'accuse de négliger la justice, règle propre de ces relations : « L'insuffisance sociale de la morale chrétienne ne résulte pas de la malice des hommes, mais de ses principes mêmes. L'Idée du droit lui reste étrangère; elle franchit la justice sans la voir; d'un élan, elle va jusqu'à l'universelle fraternité [1]. » Aussi ne peut-elle plus satisfaire l'humanité. Et l'on s'en va répétant que le christianisme a fait son temps parce qu'il est en opposition avec les besoins et les exigences de l'âme moderne.

Que de telles accusations soient fausses, c'est ce qui ressort, pensons-nous, d'une exacte connaissance de la théorie de l'Eglise et des docteurs catholiques sur la Justice. Nulle doctrine n'assure à la Justice un fondement plus solide que le Christianisme ; aucune, nous osons le dire, ne lui accorde une extension plus légitime, ni ne lui assure une dignité plus haute [2].

I

Chose étrange, c'est au temps de la plus grande faveur de la Justice que les principes dont elle se réclame ont été davantage menacés et qu'un philosophe a demandé que l'on s'attachât à chercher la « justification de la justice [3] ».

La Justice, c'est le respect du droit. Le droit est, non ce qui est en fait, mais ce qui peut légitimement exister et se produire. Plus précisément le droit c'est la sphère inviolable et sacrée où l'homme peut se développer et agir; c'est ce pouvoir

1. Seailles. *Les affirmations de la conscience moderne*, p. 62 (Colin).

2. Ce n'est donc pas seulement en rabaissant la notion de charité que les adversaires du christianisme se donnent tort à son égard ; c'est en opposant à cette notion celle de justice, comme si elle n'avait pas sa place dans la doctrine catholique. Et c'est pourquoi après les belles études parues, ici même, pour venger la charité, il nous a semblé qu'il y avait encore utilité pour l'apologiste à montrer la grande place de la justice dans notre religion.

3. M. Fouillée.

idéal, cette possibilité toute morale que nous reconnaissons également à tout homme, d'exercer ses organes et ses facultés, qui peut bien ne pas s'accompagner de la puissance effective d'accomplir ce que l'on veut, mais que tous doivent respecter sous peine d'aller contre la conscience et la morale.

Demanderons-nous à la philosophie purement empirique et « naturelle » de rendre raison du droit? Cette philosophie ne connaît que les faits; or il est clair que des faits, c'est-à-dire de ce qui est, on ne peut tirer la notion du droit, c'est-à-dire de ce qui doit être. D'ailleurs à ne regarder que la nature et par les seuls procédés de l'expérience, comment découvrir cette égalité morale qui fonde le droit? Renan l'avait bien vu, lorsque, après Aristote donnant au Grec le droit d'asservir le Barbare au nom de l'infériorité naturelle de celui-ci, il soutenait que toute l'humanité n'est faite que pour s'épanouir en quelques penseurs[1]. Recourrons-nous aux diverses formes de la philosophie rationaliste actuelle? Elles sont condamnées comme le Kantisme d'où plus ou moins elles procèdent à donner au droit un fondement, purement immanent, dans l'homme même; mais de même que l'homme est impuissant à s'imposer à lui-même une obligation dont il serait le seul auteur, il est impuissant à conférer à sa personne une inviolabilité dont sa volonté serait l'origine. Reste, il est vrai, à chercher la source du droit dans la société, et on n'y manque pas. La société a-t-elle donc quelque chose de plus que les individus dont elle se compose, qui puisse soit nous obliger soit nous rendre libres? Il faudrait, au préalable, justifier et démontrer le droit de la société elle-même, et on ne fait que reculer la difficulté. Et telles sont les insuffisances et les impuissances des doctrines contemporaines qui, pour mieux s'émanciper de l'influence religieuse, refusent au droit le principe transcendant que lui assurait l'ancien spiritualisme, pénétré malgré lui d'esprit chrétien, et se condamment à laisser la justice elle-même sans « justification ».

La doctrine catholique sauve d'emblée le droit en le dérivant de Dieu, source et gardien de toute justice. C'est lui, le Créateur et le Possesseur universel, le Maitre et le Père de tous, qui est seul capable en définitive de commander aux volontés humaines et de leur imposer un ordre que leur liberté doit observer et réaliser. Le droit, c'est avant tout l'ordre naturel et essentiel des choses, que notre raison découvre et où elle saisit

1. *Dialogues philosophiques.* « La nature à tous les degrés a pour fin unique d'obtenir un résultat supérieur par le sacrifice d'individualités inférieures, etc. »

l'expression de la divine volonté commandée elle-même par la divine raison. La justice, c'est le respect de l'ordre conçu et voulu par Dieu, des fins et des intentions de la divine sagesse. Le droit est donc sacré et la justice est divine. Ils sont au-dessus de toutes les entreprises de la force privée ou publique, ce qui vient de Dieu ne pouvant être supprimé par l'homme. Et ainsi jamais la Force ne saurait primer le droit, ni ses violences prescrire contre la Justice.

Mais de cette source sainte comment le droit descend-il dans l'homme pour conférer à sa personne et à son développement normal l'inviolabilité ? Quelle expression concrète prend-il en lui que notre raison puisse saisir comme la marque de la divine volonté ? L'homme, dit le Christianisme, est le sommet de la création ; alors que tout le reste est « ordonné » immédiatement à lui, il est immédiatement « ordonné » à Dieu. C'est-à-dire que recevant du reste de la création les instruments de sa vie et de son progrès, il doit vivre et progresser pour Dieu. Là est son bien, là est sa fin ; tout le reste est vanité, manque d'être, mal. L'être humain doit tendre vers Dieu « de tout son cœur, de toute son âme, de toutes ses forces », c'est-à-dire développer pour Lui et vers Lui toutes ses puissances humaines dont l'action réalise seule formellement l'intention créatrice. Il doit à Dieu tous les dons qu'il en a reçus, toutes les qualités ou perfections qu'il possède, et pour Lui seul il doit les employer et les faire fructifier. C'est de cette finalité divine que notre être et notre activité acquièrent une dignité qui les rend sacrés et qui, se retrouvant en chacun de nous, nous fait tous essentiellement égaux [1].

Or les hommes vivent en société. Quelle règle présidera à leurs relations ? N'ayant tous d'autre fin que Dieu, aucun ne pourra être traité par d'autres comme un moyen pour eux. Etant tous égaux de par cette finalité essentielle, personne ne pourra se subordonner autrui sans aller contre l'ordre divin. Tous devront respecter en tous l'usage des dons et le développement des puissances qu'ils ont reçues de Dieu pour les lui rapporter. Et ainsi l'être et l'activité de l'homme, dirigés vers leur fin, possèdent une inviolabilité absolue qui constitue le droit et qui se concrétisant dans les diverses formes que revêt naturellement cette activité, engendre des droits naturels, antérieurs et supérieurs à toute convention [2].

1. V. *Eccl.* 12, MATTH., VI, 33 ; MARC, XII, 30 ; *Rom.*, VIII, 19-23 ; I *Cor.*, III, 9. Cf. SAINT AUGUSTIN, *Civ. Dei*, 20, *et de serm. in monte*, 2.

2. « L'idée de droits inhérents à la personne de l'individu est en réalité une idée chrétienne. Et à cette notion de droit naturel en discrédit dans nos écoles

Le respect du droit est donc la loi des hommes vivant en société. Les docteurs catholiques ne l'ont jamais considéré comme quelque chose de négatif; à l'encontre de l'individualisme qui fait de la société une juxtaposition d'êtres simplement tenus à ne pas se léser les uns les autres, ils ont toujours pensé que les hommes y étaient liés par des relations naturelles et nécessaires, lesquelles à chaque instant échangent ou distribuent entre eux les biens de l'ordre spirituel ou matériel. En vertu de l'essentielle égalité des natures humaines, l'égalité, ou au moins l'*équivalence*, est la loi de ces rapports. Lorsque quelqu'un emploie ou donne pour l'avantage d'autrui un de ses biens que la finalité divine rendait inviolables entre ses mains, il a le droit de recevoir l'équivalent, autant que la nature des choses et le pouvoir de l'homme le comportent. Si ce n'est pas entre des individus, mais entre la société et ses membres que se font des transferts de biens et d'actions, les droits mutuels se formulent et se mesurent encore par l'équivalence, de sorte que l'individu doit à la société en proportion de ce qu'il peut pour elle et de ce qu'il en reçoit, et que la société doit à l'individu en proportion de ses mérites et de ses besoins [1].

On le voit donc : la Justice, respect actif du droit, a pu être exactement définie : une vertu qui accorde et rend à chacun ce qui lui appartient, c'est-à-dire son droit [2]. Comme le remarque saint Thomas, l'idée de justice implique l'idée d'égalité, mais non d'une égalité mathématique et brutale; la Justice, son nom le montre, a pour but et pour effet « d'ajuster » entre eux les membres de la société humaine; elle doit donc tenir compte et de l'essentielle égalité de leurs natures et des inégalités accidentelles des individus. Elle part de celles-là et s'y appuie, mais elle règle ses applications sur celles-ci et ainsi elle constitue plutôt une « proportion » et une harmonie qu'une froide et inhumaine « équation ». Elle reste ainsi d'accord avec son principe même, car si c'est la valeur égale des personnes humaines qui rend inviolables leurs droits respectifs, ce sont les facultés et les biens départis inégalement à chacun avec les

et nos assemblées, le christianisme donne une force singulière et comme une consécration divine, car en disant que l'homme tient son droit de la nature, le chrétien entend que l'homme tient son droit de Dieu, et par là même, il le déclare inaliénable et inamissible. » (A. LEROY-BEAULIEU. *La Papauté, le Socialisme et la Démocratie*, p. 149.)

1. Pour cette théorie du droit et de la justice, voir en particulier SAINT THOMAS IIa IIae q. LVII, et LVIII, et ses commentateurs; et TAPARELLI D'AZEGLIO, *Essai historique de droit naturel* (Casterman) liv. II, ch. III, de la justice et du droit.

2. SAINT AMBROISE, *De off.*, liv. I, cap. XXIV; SAINT AUGUSTIN, *De civit. Dei*, liv. XIX, c. XXIV; SAINT THOMAS, *S. Theol.*, IIa IIae, q. LVIII, a. 1.

relations très variées qui en résultent, qui forment la matière de ces droits inviolables.

En vérité, cette doctrine de la Justice, qu'on peut qualifier de doctrine catholique, puisqu'elle résume au fond l'enseignement des docteurs et des théologiens, ne nous offre-t-elle pas de cette vertu, chère à nos contemporains, la notion la plus précise comme la justification la plus rigoureuse? Ne la rend-elle pas en même temps que noble et grande, obligatoire et sacrée? Les hommes portant en eux la même nature par laquelle ils sont « images de Dieu », et surtout étant tous, de par la Rédemption, frères du Verbe et fils de Dieu, se doivent sans doute l'amour mutuel, mais la Charité n'est pas destinée à remplacer la Justice, ni les autres vertus, mais au contraire à les « animer », à en soutenir l'ardeur et la générosité, en même temps qu'elle les féconde en les orientant vers le Bien suprême. Pour l'Eglise, plus sage que les réformateurs modernes, justice et charité sont au vrai inséparables. Et si c'est elle qui a révélé au monde, jusque-là pénétré d'égoïsme, la douce et divine fraternité, c'est elle aussi qui lui a donné la faim et la soif de la justice, comme c'est elle qui a été, dans l'histoire depuis ses origines, la plus vaillante et la plus fidèle gardienne du droit.

(*A suivre.*) A. LELEU.

Troisième leçon d'Apologétique

Les étapes de l'Apologétique

11. UTILITÉ DE TRACER LE CHEMIN. — A tout homme de bonne foi qui, secouant l'indifférence religieuse, consent à se mettre en marche vers la vérité, il est utile de tracer le chemin qu'il devra suivre. De même que le matelot, avant de s'embarquer, marque sur la carte le port où il veut aborder et la route qu'il doit prendre, ainsi l'homme en quête de religion doit être fixé sur le terme où il faut aboutir et sur la voie la plus sûre pour y arriver. C'est pour lui le moyen d'éviter les longs tâtonnements, d'échapper aux écueils, de ne point se perdre en de fausses directions.

Il est d'autant plus aisé de tracer le chemin de l'Apologétique, qu'on l'a depuis longtemps plus fréquenté. Tant d'hommes l'ont parcouru et sont, en le suivant, parvenus au terme désiré, qu'il n'y a qu'à marcher sur leurs pas pour ne point s'égarer. Quand Christophe Colomb allait à la découverte de l'Amérique, sa course était mal assurée; mais, depuis qu'on en connaît la route, nos marins

suivent sans hésitation la ligne frayée. De même, si nous étions les premiers à rechercher la Religion, nous serions fort en peine de fixer d'avance le but et le chemin; mais on la cherche et on la trouve depuis des siècles, de sorte que nous n'avons qu'à prendre les sentiers que tant d'autres ont heureusement suivis.

Tracer le chemin, ce n'est d'ailleurs point s'interdire la libre discussion. A mesure qu'on avance, la raison garde toujours ses droits : non seulement elle peut, mais elle doit ne rien accepter qui ne lui paraisse légitime. Car c'est elle qui cherche la foi, et, jusqu'à ce qu'elle l'ait trouvée, elle est d'autant plus sage qu'elle se montre plus exigeante. Elle n'abdique pas; elle est au contraire souveraine dans le jugement des motifs de crédibilité. Quand elle saura qu'il faut croire ce qu'enseigne l'Eglise, elle se soumettra à cette autorité; en attendant, c'est à son activité et à son contrôle que fait appel l'Apologétique.

Le but où tend l'Apologétique est de démontrer que l'homme doit aller à Dieu, par Jésus-Christ, dans l'Eglise catholique romaine.

Il y a donc trois grandes étapes à parcourir : la première conduit à la nécessité de la Religion; la seconde mène à la religion qu'a fondée Jésus-Christ, c'est-à-dire au christianisme; la troisième nous introduit dans l'Eglise catholique romaine, c'est-à-dire dans le catholicisme.

12. **Première étape : nécessité de la religion.** — On ne saurait parler de christianisme ni d'Eglise à l'homme qui ne serait pas d'abord convaincu qu'il doit pratiquer une religion. Or, pour que la Religion s'impose comme une nécessité à l'homme réfléchi, trois vérités fondamentales doivent avoir, préalablement, pris possession de son esprit : la première est l'existence de Dieu; la seconde est l'immortalité de l'âme; la troisième est l'état de dépendance de l'homme par rapport à Dieu.

L'existence de Dieu doit être d'abord acceptée. Car, sans Dieu, la Religion serait sans objet; l'homme n'aurait point de dette à payer à plus grand que lui, ni de secours à attendre de plus puissant que lui. Et encore il faut que ce Dieu soit conçu comme un Etre intelligent et bon, ayant créé l'homme et veillant sur lui par sa Providence : à cette condition seulement, l'homme sent le besoin de se tourner vers lui, de l'adorer, de le prier.

En second lieu, l'homme doit se reconnaître, soit clairement, soit au moins confusément, comme un être libre, responsable, immortel dans la portion la plus intime de lui-même. Car, s'il n'était pas libre, quelle dette pourrait-il payer en hommage à la Divinité? S'il n'était pas responsable, de quelles fautes aurait-il à demander pardon et contre quelles défaillances aurait-il à se préserver par le secours d'en haut ? Et s'il n'était pas immortel, si tout finissait pour lui dans la mort, quelle sanction aurait-il à craindre pour l'au-delà, et quelle raison aurait-il d'enchaîner douloureusement ses passions ici-bas pour pratiquer une vertu morale qui lui serait sans profit? La préparation de la vie éternelle est la pensée dominante de la Religion. Et cette perspective de l'au-delà, loin de troubler la vie pré-

sente, l'illumine au contraire d'une vive clarté et inspire le courage de la bien régler.

Se sentant responsable et immortelle, convaincue d'ailleurs de l'existence de Dieu, l'âme humaine arrive, par une pente toute naturelle, à la nécessité de la Religion.

Dès lors qu'elle reconnaît Dieu pour son Créateur, elle va l'*adorer* comme son Maître souverain, et confesse qu'elle lui doit tout son être.

Comblée de ses bienfaits dans les facultés qu'elle a reçues de lui, comme dans les biens terrestres dont elle a droit de faire la conquête, elle le *remercie* de tous ses dons.

Souvent infidèle à son Dieu, tantôt par la fragilité de sa nature, tantôt par des déviations conscientes de sa volonté, elle *expie* ses fautes par le sacrifice et implore son pardon.

Enfin, justement alarmée de ses faiblesses en face du devoir moral, et dans la crainte de manquer la vertu ici-bas et le bonheur dans l'éternité, elle *demande* à Dieu de venir à son aide pour lui faire accomplir l'œuvre du salut.

Tels sont les actes qui, d'une façon plus ou moins explicite, jaillissent du cœur de l'homme qui croit en Dieu et veut assurer sa destinée. Par ces actes, il entend payer à Dieu sa dette et exprimer ses besoins.

Or dans le paiement de cette dette et dans l'expression de ces besoins consiste précisément la Religion.

Convaincre l'homme qu'il est tenu d'acquitter cette redevance, et qu'il doit implorer ce secours, pour que sa vie présente soit le gage de la vie éternelle qu'il ambitionne, c'est lui avoir démontré la nécessité de la Religion.

13. DEUXIÈME ÉTAPE: LA VRAIE RELIGION EST DANS LE CHRISTIANISME. — Une fois qu'on a établi qu'il faut une Religion, c'est-à-dire que l'homme doit aller à Dieu pour lui rendre ses devoirs et demander ses grâces, immédiatement se pose la question suivante : Sous quelle forme religieuse faudra-t-il prier ?

Il existe, en effet, beaucoup de formes religieuses ou religions particulières. On distingue à travers le monde des chrétiens, des mahométans, des bouddhistes, des fétichistes, etc... Tous ces gens sont religieux, c'est-à-dire cherchent à entrer en relations avec la Divinité. Il y a presque autant de religions que de civilisations. La forme religieuse est-elle indifférente, et peut-on se faire librement bouddhiste, mahométan ou chrétien ? Et, s'il y a une religion qu'il faille préférer aux autres, à quels signes pourra-t-on la reconnaître ? Et, parmi toutes les religions qui se partagent l'humanité, laquelle présente ces signes ?

D'abord, il faut bien admettre que l'homme qui, de bonne foi, adore et prie Dieu dans la religion où il est né, sans se douter que cette forme religieuse est imparfaite, sans savoir qu'il existe une forme religieuse plus parfaite, que Dieu lui-même a donnée et imposée, il faut bien admettre, disons-nous, que cet homme opère son

salut. Car, c'est une loi fondamentale, dictée par le plus élémentaire bon sens, que Dieu sauvera les consciences droites.

Mais, cette réserve faite, on ne peut concevoir qu'il soit indifférent de vivre dans une forme quelconque de religion. Car les religions sont très inégales, tant dans leurs doctrines que dans les moyens de sanctification : tandis que le polythéisme grec était une souillure, le christianisme au contraire a toujours été une vie morale et sainte. De plus, elles sont souvent contradictoires en des points graves : tandis que le bouddhisme aspire à la paix par une sorte d'anéantissement de l'être, le christianisme met le bonheur dans l'exercice de l'activité par la vertu. Enfin elles s'anathématisent, parce que chacune prétend avoir, de par son institution, tous les droits sur la conscience humaine.

On ne peut mettre, pratiquement, sur le pied d'égalité les religions qui abaissent et les religions qui élèvent : il faudra bien donner la préférence à la meilleure.

Et si l'une d'elles porte des signes évidents que, dans son origine, elle fut un don de Dieu, il faudra bien se ranger à celle qui porte l'estampille divine.

La vraie religion voulue de Dieu sera donc celle qui, d'un côté, présentera le plus de valeur par sa dignité et par son utilité, et qui, d'un autre côté, aura dans son histoire des faits miraculeux qui ne peuvent être que l'empreinte de Dieu.

Dès lors, il s'agit de soumettre à cette double épreuve, — de la valeur intrinsèque et des titres historiques, — les diverses religions qui se disputent le cœur de l'homme. Dogme, morale, culte, histoire, tout doit être passé, à ce double point de vue, au crible de la critique.

Cet examen n'est pas aussi long qu'on le suppose. Car on s'aperçoit très vite qu'aucune religion ne peut soutenir la comparaison avec le christianisme. Ses dogmes sont une lumière féconde, sa morale une vie active et pure, son culte un excitant très noble qui emporte l'âme vers Dieu en la dégageant de la matière, son histoire, en dépit des défaillances humaines, tout éclairée des manifestations de Dieu.

Le juge impartial aboutit, dans cette enquête, à conclure que le christianisme est la forme religieuse dans laquelle Dieu veut être honoré et imploré par les hommes.

14. TROISIÈME ÉTAPE : LE VRAI CHRISTIANISME EST DANS L'ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE — Mais de nombreuses confessions religieuses se réclament de Jésus-Christ. Catholiques, protestants, anglicans, grecs schismatiques, — pour ne citer que les principales branches, — se disent à l'envi héritiers exclusifs des promesses et des grâces du Sauveur. Ici encore, est-il indifférent d'être catholique ou protestant? Si une seule confession chrétienne est légitime, à quels signes la reconnaître ? Et quelle est cette confession que le vrai disciple de Jésus-Christ préférera à toutes les autres?

D'abord, on ne peut admettre que des confessions très diverses, contradictoires en des points essentiels, aient toutes le droit de se

présenter comme les vraies interprètes de la pensée de Jésus et les fidèles dépositaires de ses dons. La bonne foi mise à part, le Christ n'est pas vivant dans le catholicisme et le protestantisme tout ensemble : s'il vit dans l'un, il ne vit pas dans l'autre.

A quels signes reconnaître celles des sociétés chrétiennes où il vit et poursuit son œuvre? Ces signes sont les notes de la véritable Eglise : apostolicité, unité, sainteté, catholicité.

La vraie Eglise doit être *apostolique*, c'est-à-dire se rattacher, par une suite non interrompue de pasteurs, à la première société qu'institua le Christ.

Elle doit être *une*, c'est-à-dire grouper tous les fidèles sous une même autorité, dans la profession d'une même foi et d'une même morale, dans la soumission à une même discipline.

Elle doit être *sainte*, c'est-à-dire ouvrir à ses adeptes les voies de la sainteté par la pureté de ses maximes et par la vertu de ses sacrements.

Elle doit être *catholique*, c'est-à-dire si expansive et si féconde, qu'elle travaille sans cesse à conquérir les peuples par son apostolat, et que de fait elle étende son règne sur tous les empires du monde.

Or, si l'on soumet à l'épreuve de toutes ces marques les diverses confessions chrétiennes, on reconnaît sans peine qu'elles se trouvent dans l'Eglise catholique romaine, et qu'elles ne se trouvent qu'en elle seule.

C'est donc dans cette Eglise, dépositaire de la Religion de Jésus-Christ, que l'homme achève le cycle de ses recherches religieuses. Là, doit-il dire, est le lieu où mon esprit trouve le repos, là est le temple où mon Dieu veut que je l'adore, là est le trésor des grâces où je dois puiser les secours dont j'ai besoin pour mener une vie bonne et gagner mon éternité.

Arrivé à ce bienheureux terme, le voyageur est au bout de sa course apologétique. Il n'a qu'à se confier à l'Eglise. S'il croit les dogmes qu'elle lui enseigne, s'il vit de la morale qu'elle lui impose, s'il participe au culte dont elle lui ouvre les richesses, il sera dans la pratique parfaite de cette Religion dont il avait d'abord reconnu la nécessité.

Ce chemin que nous venons de tracer, il nous reste maintenant à le parcourir. Et puisque la première étape est celle où les passages nous sont aujourd'hui les plus disputés, nous y mettrons l'insistance qui convient.

Notre prochaine leçon aura pour titre : *Pourquoi je crois en Dieu?*

Nota. — Si nous ne donnons aujourd'hui aucune indication bibliographique, c'est que nous n'avons fait que donner un rapide sommaire de tous les cours d'Apologétique.

J. GUIBERT.

Chroniques

L'Œuvre apologétique de Mgr Gibier

A Saint-Paterne d'Orléans

I

La France et l'étranger ont entendu parler avec admiration de l'œuvre accomplie par l'intelligence, le zèle et l'activité de Mgr Gibier à Saint-Paterne d'Orléans : c'est cette œuvre qui a mis en vue l'éminent curé et l'a récemment désigné au choix du Souverain Pontife parmi les plus dignes de l'épiscopat.

Mais quelle a été cette œuvre? Apostolique avant tout, sans doute; mais aussi apologétique, et c'est ce qui donne place à la présente étude dans cette *Revue*.

De tout temps, la religion a été attaquée, et ce n'est pas, aux yeux des esprits droits, le signe le moins éclatant de sa divinité, que cette hostilité incessante, toujours vaincue et toujours renouvelée, dont l'histoire nous montre le dramatique spectacle. De tout temps aussi elle a été puissamment démontrée et vaillamment défendue. Or, c'est ce travail de démonstration victorieuse, cette défense inlassable de la vérité chrétienne par la parole et par la plume, que l'on nomme, d'une manière générale, *Apologétique*.

Il était réservé à notre époque, plus féconde que toute autre en irréligion, — à notre époque, où le catholicisme est battu en brèche par les efforts conjurés d'une multitude d'adversaires qui appellent à leur aide, avec un acharnement digne d'une meilleure cause, toutes les ressources d'une fausse philosophie, d'une fausse science, d'une fausse histoire, — de donner à l'Apologétique une importance nouvelle et d'en faire une sorte d'arsenal muni de toutes armes pour répondre à toutes les attaques et à tous les coups de l'ennemi.

Autrefois, dans une société imparfaite sans doute, mais croyante, ce besoin spécial ne s'était pas fait sentir : l'individu était comme entraîné par le puissant courant de la foi de la société où il vivait. Aujourd'hui, ce secours de la société, si utile à l'homme pour former ses convictions, s'est, hélas! trop universellement retourné contre la foi. L'atmosphère que nous respirons est tout imprégnée de scepticisme. Vivant dans un milieu social où désormais tous les cultes, toutes les opinions ont cours, où toutes les erreurs marchent la tête haute, où la presse répand partout, par le livre, la revue et le journal, les idées les plus subversives, l'homme, au milieu de toutes

ces contradictions dont il est le témoin, naît, pour ainsi dire, sceptique, ou tend à le devenir, et le rationalisme, conscient ou non, coule à pleins bords dans les veines de l'humanité.

C'est à l'Apologétique qu'appartient le noble rôle de redresser les erreurs, de protéger la vérité, de répondre aux attaques, d'éclairer les illusions, de démasquer la mauvaise foi, de former les esprits à l'encontre des pernicieuses influences qui les entourent. Dans ce but, elle va chercher, dans les auteurs anciens, les réponses qu'ils ont faites aux erreurs de leur époque, car, au fond ce sont toujours les mêmes qui reparaissent sous de nouvelles formes; elle les rajeunit, elle y ajoute l'appui des connaissances modernes et contemporaines, et réduit à néant les arguties de l'impiété et les préjugés de l'ignorance. La conversion, pour les esprits de bonne foi et pour les cœurs sincères n'est plus que l'affaire de la grâce. Telle est la mission de l'Apologétique : elle est un spécifique adapté à l'état d'esprit maladif, à la mentalité rationaliste de la société d'aujourd'hui.

C'est une grande œuvre. Le curé de Saint-Paterne, avec une intuition remarquable, en a saisi l'opportunité : ce sont bien les considérations précédentes qui ont orienté son zèle. Animé du désir de régénérer sa paroisse, il conçoit un vaste plan d'instructions apologétiques; il reprendra, auprès de ses fidèles, mais avec plus d'étendue et sur un ton plus populaire, l'œuvre féconde que des orateurs illustres comme Frayssinous, Lacordaire, de Ravignan et d'autres, avaient accomplie avec succès devant des auditoires choisis. Son champ d'action, pour être plus limité, ne laissera pas que d'être important. Le pasteur n'a en vue que son troupeau; il ne songe pas le moins du monde à la publicité; mais les résultats obtenus, l'estime méritée par son œuvre, l'y amèneront comme nécessairement; de sorte que le semeur qui croyait jeter en terre un simple petit grain, le verra bientôt, dans une poussée puissante, devenir comme ce grand arbre, dont parle l'Évangile, et où viennent s'abriter une multitude d'oiseaux du ciel.

A qui s'adressera le pasteur? A un auditoire spécial; à ceux qui ont plus besoin d'enseignement; à ceux qui désertent plus facilement l'église et dont la foi est plus exposée; à ceux dont on s'occupe généralement le moins : aux hommes. C'est un côté neuf et très apostolique de l'œuvre du curé de Saint-Paterne.

La femme est habituellement plus chrétienne; le sentiment joue un plus grand rôle dans son acceptation des vérités de la foi, et la connaissance de la vérité lui en devient plus facile. L'homme préfère au sentiment, le raisonnement; il lui faut des preuves, des preuves aussi positives que possible, lumineuses, convaincantes.

D'autre part, les hommes isolés « ne comptent pas »; groupés, ils deviennent forts; « on les respecte, on les imite, on les suit, on emboîte le pas derrière eux; ils entraînent les timides et préparent des recrues à la grande armée des croyants[1] ». Chef de la société et

1. *Les objections contre l'Église*, t. II, p. 5.

de la famille, l'homme par sa foi ou son incroyance, exerce autour de lui une influence heureuse ou néfaste. La messe des hommes sera donc fondée; le pasteur s'appliquera, par des conférences apologétiques, à faire de ces hommes des chrétiens vaillants qui soient un spectacle pour Dieu, pour les anges et pour leurs frères[1].

Les prévisions du curé de Saint-Paterne se sont réalisées presque au gré de ses désirs et peut-être au delà de ses espérances, et le succès lui a mérité, parmi bien d'autres, ce témoignage de son évêque : « Tout le monde sait dans quel milieu ces discours furent prononcés, et tout le monde admire l'œuvre qu'ils ont créée. Chaque dimanche, vous réunissez, dans la belle église de Saint-Paterne, dont vous avez si heureusement achevé la reconstruction, quatre ou cinq cents hommes. A cet auditoire admirablement fidèle, vous adressez, pendant la messe de 8 heures, une courte instruction. C'est votre prône, si l'on veut, mais un prône spécial, un prône aux hommes, un prône dogmatique, bref, substantiel. Il y a quinze ans que cela dure; et ces quinze ans n'ont ni lassé votre zèle ni refroidi votre verve. »

L'apôtre assumait un grand travail, un labeur qui devait le tenir en haleine pendant longtemps : dix-sept années et plus de huit cents conférences n'ont pas suffi à épuiser son programme, puisqu'il se proposait de continuer indéfiniment sa tâche. Ce n'est donc pas sans une légitime complaisance qu'il a pu dire dès la préface du volume où il donne sa huitième année de prédications aux hommes : « En préparant, dimanche par dimanche, l'instruction religieuse destinée à notre auditoire, nous rencontrons sur notre chemin mille occupations et sollicitudes qui se disputent notre temps et notre attention; et souvent la rédaction de telle conférence qui dure vingt minutes est interrompue jusqu'à vingt et trente fois... » Et plus loin : « Ah! Messieurs, quand tous les jours, à vos tables, vous mangez le pain qui nourrit vos corps, pensez-vous à tout ce que ce pain représente de labeurs, de sueurs, d'énergies accumulées? Vous n'y pensez pas... Et de même... à la sueur de mon front, je prépare aux hommes de bonne volonté le pain qui nourrit les âmes. Y en a-t-il beaucoup qui se font une idée exacte de cet immense travail d'évangélisation[2]. »

Ce qui inspire et soutient le prédicateur dans son travail, c'est le zèle: « ... Mon cœur? Il est à vous. Mes pensées, mes préoccupations? Elles vous appartiennent. Ma santé, mes forces? Je les dépense pour vous. Mon temps, mes jours, mes veilles, presque mes nuits? Je vous les consacre. Ma bonne volonté? Elle vous est acquise... Que puis-je vous donner? Je vous donne ce que j'ai; non point l'or et l'argent, je n'en ai point; mais beaucoup mieux que l'or et l'argent, la vérité, la grâce, la lumière, la consolation, l'Evangile, le salut des âmes, l'honneur des familles, la sécurité des Etats et la paix du monde[3]. »

1. I *Cor.*, IV, 9.
2. *Le catholicisme dans les temps modernes,* t. I, p. VIII et 1.
3. *Ibid.*, t. II, p. 8.

C'est bien là l'esprit, le souffle, qui anime tout entière l'œuvre de Mgr Gibier; c'est l'œuvre « d'un homme de main et d'action », comme le dit très bien Mgr Touchet[1]. Mais cette œuvre apostolique est en même temps scientifique, d'une science pratique et allant aux âmes; il ne prend de la science que ce qui suffit « à instruire et à édifier son auditoire », laissant à ceux qui le désirent, le soin « de compléter leurs connaissances par des études particulières [2] ». Les hommes qui allaient chaque dimanche entendre leur pasteur, n'avaient ni « besoin de tout savoir », ni le temps de tout apprendre »; ils voulaient avant tout « une parole brève, précise, flamboyante et souple comme une épée, et non puissante et lourde comme une massue ». Les Conférences dominicales ne peuvent donc que « résumer les questions sans les épuiser; elles ne disent pas tout; mais le principal et l'essentiel [3] ».

Le conférencier aborde toutes les questions sans jamais perdre de vue son but: éclairer, évangéliser: « La religion est la science des sciences, le bien désirable, utile, irremplaçable, le besoin de tous les jours et de tous les états, la base immuable de tous les devoirs de toutes les vertus... elle sauve les âmes, elle sauve les foyers, elle sauve les peuples [4]. » Tout le monde en parle, s'en préoccupe, et bien peu la connaissent. L'instruction profane est largement répandue; même dans les classes cultivées, « l'instruction religieuse est généralement insuffisante; beaucoup se font de nos dogmes fondamentaux les idées les plus bizarres; souvent ils seraient embarrassés si on leur demandait une réponse précise aux questions les plus simples du catéchisme... Là est la grande faiblesse des catholiques à l'heure actuelle... Nous périssons d'ignorance religieuse... [5]». Dans son exécution et dans ses fruits comme dans son inspiration, l'Œuvre des Conférences de Saint-Paterne a été une *Œuvre de lumière*.

II

A l'œuvre conçue par Mgr Gibier, il fallait un plan. Ce plan embrasse toute la religion.

Dieu et son Œuvre occupent la première année, 1889.

« Dieu d'abord. Il le fallait. Dieu n'est point une abstraction vaine. Il est le point concret où se réalisent dans l'absolu, la vérité stable et la justice éternelle; il est l'acte de suspension de tous les droits, il est la source de toutes les existences... » Le conférencier

1. *Objections contre la religion*, t. I, p. VII.
2. *L'Église et son Œuvre*, t. II. p. VI.
3. *Objections contre l'Église*, t. II, Avant-Propos
4. *Objections contre la religion*, t. I, p. I.
5. *Ibid.*, t. I, p. 7-9.

étudie successivement « l'existence de Dieu, ses attributs, son œuvre, c'est-à-dire la nature, l'homme, la famille, la société ».

Ensuite *Jésus-Christ et son Œuvre*, années 1890-1891. Jésus vient réparer l'œuvre de Dieu défigurée par le péché; il est Dieu fait homme: sa divinité éclate en des preuves aussi multiples qu'éclatantes; il apporte à l'humanité « sa doctrine et sa grâce ».

« Pour assurer sa survivance et la pérennité de ses œuvres, il a laissé ici-bas une institution qui répercute sa parole et qui continue son action : c'est *l'Eglise.* » Pendant quatre ans, 1892-1895, le prédicateur étudie « sa constitution, ses combats, ses bienfaits ». De même que Dieu est en Jésus-Christ, Jésus-Christ vit dans son Eglise. La physionomie de l'Eglise se dessine nettement dans l'Évangile, dans la tradition et dans l'actualité... Comme son Maître, elle a passé en faisant le bien: sa vitalité est miraculeuse, miraculeuse sa fécondité.

Intéressante à toutes ses époques, l'histoire de l'Eglise aux temps modernes et aux temps actuels nous touche plus vivement. Qu'a fait *l'Eglise au* XIXe *siècle? Elle a vécu :* ce mot comprend l'éloquent récit des faits. *Elle a parlé*, combattant les fausses doctrines, enseignant la vraie doctrine, se défendant et se propageant par la bouche et par la plume de nos grands apologistes contemporains. *Elle a agi;* sur la matière, par la construction de ses temples, des monastères, des écoles, des orphelinats, des universités ; — sur elle-même par le recrutement et la formation de son clergé ; — sur les âmes, par les œuvres de sanctification ; — sur leur intelligence par les œuvres d'enseignement. Ce vaste et beau programme remplit quatre années entières (1896-1899).

A cette étude sur l'Eglise au XIXe siècle se rattachent, comme un appendice logique et naturel, les conférences sur les *Plaies sociales* et sur la *Désorganisation de la famille* (1900-1901).

« *La profanation du dimanche, l'alcoolisme et la désertion des cam-*
« *pagnes* restent des fléaux nationaux qui épouvantent la foi et le pa-
« triotisme[1]. » C'est à ce double point de vue que l'orateur envisage son sujet et qu'il y jette la lumière. Pour n'avoir rien dit de nouveau (au surplus était-ce possible?), il n'en a pas moins dépeint en des pages vivantes, ce triple mal social avec toutes ses conséquences, et indiqué les remèdes pratiques et nécessaires.

Non moins lamentable apparaît dans les pages si actuelles de Mgr Gibier, cet autre fléau de notre époque : *la ruine de la famille.* Là encore le remède est placé à côté du mal. Les conférences sur la famille forment un livre d'éducation, nous dirions volontiers un manuel d'éducation de haute portée, qui devrait avoir sa place non seulement dans la bibliothèque du prédicateur ou de l'homme versé dans les études sociales, mais dans chaque foyer chrétien : il est peu de points se rattachant au sujet qui n'y soient traités en des pages substantielles, magistrales, palpitantes d'intérêt, empreintes d'une tristesse communicative que nous voudrions, hélas ! mieux consolée

1. *Plaies sociales*. Avant-Propos, p. XXIII.

par un rayon d'espérance. De tous les volumes des Conférences, celui-ci nous paraît être, sinon le plus important, du moins le mieux senti, le plus vécu et le plus apostolique : c'est le langage noble, élevé, pénétrant d'un père à sa famille. Quels cris du cœur que ces titres de conférences : « Respectez vos enfants ! Parents, vous avez besoin de la religion ! Aidez-nous ! Protégez vos enfants ! Je vous adjure ! »

Enfin, le curé de Saint-Paterne complétera son œuvre par ses *Réponses aux objections contre la religion et contre l'Eglise*, sujet qui ne sera pas épuisé par quatre années (1902-1905) de conférences dominicales, mais auquel a mis un terme l'appel de Mgr Gibier au siège épiscopal de Versailles.

Et voilà une œuvre de dix-sept années, œuvre noblement, vaillamment et brillamment accomplie ! C'est en vain que le zélé pasteur apporte à ses hommes des excuses comme celle-ci : « Plus d'une fois, accablé que j'étais d'occupations et de préoccupations, tiré à quatre chevaux par les nécessités multiples de mon ministère, plus d'une fois je me suis senti inférieur à ma tâche ; plus d'une fois j'ai senti ma pensée mal assurée ou ma parole mal adaptée à ma pensée. » Ses auditeurs ont dû protester, et ses lecteurs ne manqueront pas de le faire. Il dit plus vrai quand il ajoute : « Mais qu'importe ? Il me semble que j'ai jeté dans cette paroisse une effusion de lumière suffisante pour ceux qui veulent voir clair[1]. » Rien n'est plus exact.

Tel discours qui, animé par le feu de la parole, a soulevé les masses et produit des fruits merveilleux, n'a pu supporter la lecture. Il n'en est pas ainsi de l'œuvre des Conférences de Saint-Paterne ; elles se lisent presque avec autant de plaisir qu'elles ont été entendues ; le lecteur s'estime pour ainsi dire aussi heureux que l'auditeur. C'eût été vraiment dommage que ces Conférences n'eussent pas été jetées par le livre aux quatre vents du ciel.

Cependant, elles n'avaient pas été faites pour la publicité : l'auteur affirme n'avoir « jamais » eu cette pensée. C'est uniquement poussé « par les prêtres et les fidèles » qu'il s'est décidé à « livrer à l'impression les paroles fugitives qui chaque dimanche s'échappaient de son cœur et de ses lèvres ».

Les volumes n'ont pas paru dans le même ordre qu'ont été prêchées les Conférences. L'auteur ne publie le premier qu'en 1902, sous ce titre : *Objections contemporaines contre la Religion*, 1re série. Il annonce dès lors qu'il cède partiellement aux désirs d'un bon nombre de personnes « en éditant un premier volume qui sera peut-être suivi de beaucoup d'autres ». Heureusement le « peut-être » est devenu promptement une réalité, et, quoi qu'en dise l'auteur, le lecteur a de la peine à s'apercevoir « que ce travail soit cousu d'imperfections et troué de mille lacunes ».

Plusieurs années des Conférences restent encore à paraître : ce sont surtout les premières, auxquelles Mgr Gibier se propose sans

1. *Objections contre la religion*, t. I, p. 16.

doute de faire des retouches plus importantes, dont l'exécution est forcément ralentie par le surcroît d'occupations que lui impose sa charge épiscopale. Les lecteurs des volumes parus attendent impatiemment les Conférences sur *Dieu et son œuvre*, *Jésus-Christ et son œuvre*, *les Bienfaits de l'Eglise*, *l'Eglise au* XIX[e] siècle, c'est-à-dire le contenu probable d'au moins sept nouveaux volumes, qui, joints aux précédents, formeront une œuvre apologétique *sui generis*, d'une valeur remarquable, et dont l'actualité n'est pas près de disparaître. Si, pour le fond, l'auteur n'a rien pu dire de nouveau, il s'est certainement exprimé d'une manière neuve : *non nova, sed novè*. Un des caractères de ce grand travail, c'est, en effet, qu'il est tout actuel par son objet, son ton, son allure, sa forme; caractère qui ne porte aucun préjudice à son irréproehable orthodoxie et ne fait que mettre en relief l'œuvre d'un apôtre, et d'un apôtre de son temps. C'est ce qui explique le succès de cette publication, dont certains volumes sont arrivés sans coup férir à leur 16[e] édition; ce succès durera, et l'auteur pourrait s'appliquer ce mot du poète avec plus de vérité que lui : *Exegi monumentum ære perennius*.

On se sert, paraît-il, un peu partout, pour la prédication, des Conférences de M[gr] Gibier. Si les prêtres n'ont qu'à gagner à telle école, les fidèles eux-mêmes peuvent puiser dans ces livres une instruction solide, attrayante, lumineuse et répondant parfaitement aux besoins de l'heure présente. Il ne faudrait pas se plaindre si ce type d'enseignement se vulgarisait dans la chaire chrétienne. On y trouve, il est vrai, peu de citations de l'Ecriture et de la Tradition; mais, dans la réalité, tout y est plein de l'Evangile, tout y est pétri de foi, d'une foi éclairée, ardente, communicative, et tout y respire l'esprit chrétien.

Les *Conférences* de Saint-Paterne ne ressemblent en rien aux prédications qui, depuis plus d'un demi-siècle, ont rendu ce terme de « Conférences » odieux aux esprits sérieux, par le son creux qu'elles rendent et le vide de sens chrétien qui souvent les distingue : elles équivalent à des instructions familières. Toutefois, si l'éminent curé de Saint-Paterne les a crues toutes utiles au milieu qu'il évangélisait, ce serait manquer de sens que de se figurer pouvoir utilement prêcher tous les mêmes sujets partout, sans distinction de milieu et de circonstances. Par exemple, le volume intitulé : *Les Combats de l'Eglise*, est un livre d'histoire religieuse palpitant d'intérêt où l'on peut même puiser d'excellents éléments de prédication ; mais, n'est-il pas évident que, dans la plupart des milieux, à une époque où l'ignorance oblige le prêtre à insister avant tout sur les vérités fondamentales et sur les grands devoirs du christianisme, il serait au moins oiseux de retracer, en trente-cinq Conférences, les luttes de l'Eglise depuis les premiers siècles jusqu'à nos jours? Nos fidèles se perdraient évidemment dans l'histoire de la conversion des Barbares, de l'invasion de l'Islamisme, de l'immense désastre du Schisme grec, des scandales du Schisme d'Occident, du bouleversement de la chrétienté par la Protestantisme. Le Gallicanisme, la Jansénisme, la Philosophie, la Révolution, ne les intéresseraient guère davantage. Du

reste, une foule de points historiques semblent trop profanes pour la chaire chrétienne. Tout imiter, tout reproduire serait faire fausse route. Il faut bien aussi s'appliquer à propos le mot du poète : *Non omnia possumus omnes.*

Ajoutons que des Conférences apologétiques ne sauraient tenir lieu de toute autre prédication. Le curé de Saint-Paterne prêchait exclusivement aux hommes, dans une paroisse de ville où ses nombreux auxiliaires, aux autres messes dominicales, catéchisaient les fidèles selon une méthode se rapprochant davantage de celle qu'a recommandée le Concile de Trente, et plus récemment le pape Pie X; le travail du pasteur n'était que l'heureux couronnement de la prédication paroissiale, ou plutôt une introduction à l'enseignement traditionnel. Dans une foule de situations différentes, donner trop d'importance à des conférences apologétiques, au détriment de l'enseignement catéchistique, serait un abus. Ce correctif, qui n'est pas une critique, pouvait n'être pas inutile.

III

Après l'exposé du but et du plan des *Conférences apologétiques*, il reste à en apprécier plus en détail le caractère et la valeur.

Richesse de doctrine et de faits; admirable clarté de méthode et d'exposition; science sans prétention; noblesse, distinction, précision, facilité de style; éloquence où s'allient la force du raisonnement, l'habileté du procédé, la souplesse et la finesse d'esprit, la bonne humeur, l'ironie, l'indignation, l'enthousiasme : toutes ces qualités abondent dans les Conférences de Mgr Gibier. Toutefois, s'il fallait exprimer d'un mot ce par quoi elles brillent surtout, ce qui fait leur caractère propre, original, on pourrait employer l'expression de l'auteur lui-même : c'est « une parole brève, précise, flamboyante et souple comme une épée ».

L'œuvre entière formera, avec ses Tables, une véritable encyclopédie apologétique, un arsenal bien muni de tout l'armement le plus moderne et le plus perfectionné. Philosophie, théologie dogmatique et morale, sociologie, histoire.... l'auteur touche à toutes les questions, avec une sage mesure de développements et une grande justesse de vues. Les exemples abonderaient; mais où s'arrêter?

Un coup d'œil, jeté sur les tables analytiques de chaque volume, en dit assez sur les richesses que contiennent les Conférences. On pourrait exprimer un désir à l'auteur, celui de le voir, quand son œuvre sera terminée, y mettre, pour ainsi dire, le sceau, par une table synthétique générale, bien ordonnée, suffisamment détaillée, où chaque point traité, soit à fond, soit accidentellement, trouverait sa place. Bon nombre de questions, en effet, ont été traitées à diverses reprises, sous divers aspects et différentes formes, avec plus ou

moins d'étendue : le lecteur désireux de s'instruire aurait, en se reportant à tous les passages concernant le même sujet, la pensée entière de l'auteur.

Soit dit en passant, ces retours aux mêmes questions, à plusieurs années de distance, n'étaient pas, pour le conférencier, et ne sont pas pour l'écrivain, des redites choquantes, mais justifiées. Une foule de questions sont complexes, se compénètrent les unes les autres, s'appellent et comportent une application utile ou nécessaire à plusieurs sujets. Par exemple, la conférence 12e du volume intitulé : *La désorganisation de la famille*, et qui traite de la *dispersion de la famille*, se rattache aussi naturellement à la *désertion des campagnes*, l'un des objets du volume : *Les plaies sociales*. De même, plusieurs questions du premier volume : *Les objections contemporaines contre la religion*, touchent étroitement à d'autres, traitées dans le premier volume du *Catholicisme et les temps modernes*, où sont réfutées les fausses doctrines sur la religion et exposées les vérités fondamentales de la philosophie du christianisme, etc.

La riche doctrine de l'auteur, toujours traitée au point de vue du temps présent, forme un enseignement d'un caractère très positif et reposant particulièrement sur les faits ; les faits donnent à ses raisonnements une force qui s'impose. Aussi documenté que qui que ce soit, il ne craint pas d'aborder les statistiques, sur une foule de questions, comme la catholicité de l'Eglise, l'éducation chrétienne, les papes, les richesses de l'Eglise, ses bienfaits, la moralité du clergé, le suicide, etc., etc.

Rien ne frappe plus les esprits de notre temps, rien n'est plus efficace pour faire la lumière, dissiper les préjugés et réduire les adversaires de la religion au silence ; les chiffres, surtout quand ils sont officiels sont, de tous les faits, les plus saisissants Mgr Gibier a rendu un réel service à l'apologétique par cette accumulation de témoignages en quelque sorte mathématiques.

Les Conférences de Saint-Paterne sont surtout riches en citations. Presque toutes les pages étincellent de paroles admirablement appropriées au sujet et qui, surtout quand elles sont tirées des écrits des impies eux-mêmes, produisent chez l'auditeur étonné un effet de lumière irrésistible. Aux paroles s'ajoutent des traits bien choisis qui, sous leur forme piquante et humoristique, éveillent l'attention et en disent plus à des esprits peu métaphysiques que les plus beaux raisonnements abstraits. Il n'y a qu'à consulter, à chaque volume, la table spéciale des noms propres cités, pour se rendre compte de l'intérêt et de la variété que les Conférences empruntent à des paroles célèbres et à des traits piquants. C'est, dans le travail apologétique de Mgr Gibier, un des côtés les plus remarquables, que cette profusion de paroles et d'exemples si variés, sur toutes sortes de sujets, venant toujours si à propos, et si bien mêlés à la trame de son enseignement.

Ce qui distingue l'éloquence de l'apologiste c'est qu'elle est affirmative, doctorale, décisive. Sûr de lui, convaincu, il parle *tanquam potestatem habens ;* sa parole est bien le *sermo Dei verus, et*

efficax, et penetrabilior omni gladio ancipiti (*Hebr.*, IV, 12). Chaque conférence produit l'effet d'un coup de clairon; bon nombre d'entre elles sont comme des hymnes à la vérité, où les divisions et subdivisions nettement tracées reviennent par intervalle à la manière de refrains.

Tout est sincère dans cette éloquence, si bien appropriée aux hommes de notre temps, et où s'allient si heureusement la dignité et la liberté apostoliques de la parole. Il apporte avant tout à ses hommes « une parole affranchie de toute contrainte » ; il leur parle « avec une loyale audace... ». N'ayant à leur dire « que des choses vraies », il ne voit pas « pourquoi il serait timide » à les leur dire : « Vous n'êtes pas toujours libres, leur dit-il, de proclamer à haute voix la vérité. Moi, je n'ai rien à perdre dans cette proclamation publique et retentissante, et j'ai tout à y gagner; car, du même coup, je délivre ma conscience et j'affranchis les vôtres [1]. » Il suffit d'ouvrir les livres des Conférences pour constater partout le caractère de franchise tout évangélique.

C'est une étude spéciale qu'il faudrait pour caractériser, avec exemples à l'appui, l'éloquence de Mgr Gibier. Tour à tour noble, familière, indignée, insinuante, ingénieuse, ironique, pleine de bonne humeur, enthousiaste, lyrique; toujours habile, d'une logique pressante, d'une vigueur irrésistible, semée de mille traits qui portent coup et s'enfoncent impitoyablement dans l'esprit, elle se rapproche sous plus d'un rapport, avec des différences évidentes, de l'éloquence de Lacordaire, que l'orateur a visiblement pris plus d'une fois pour maître ; s'il a le souffle moins puissant, les envolées moins sublimes, il a le ton plus populaire ; s'il remue moins le cœur, il atteint peut-être plus vivement la raison.

Incontestablement éloquentes, les Conférences sont littéraires ; elles le sont sans y prétendre. A différentes reprises, le curé de Saint-Paterne sollicite « l'indulgence de ses lecteurs ». Un curé de grande paroisse « est obligé d'être apôtre et d'appartenir à tous ; il n'a pas le loisir de se livrer à l'intellectualisme et à la littérature... Nous n'écrivons pas pour les littérateurs et les esthètes de profession; nous nous adressons au clergé et aux fidèles qui veulent des idées utiles et non des discours simplement agréables [2]... » Précaution fort inutile; car il défend la vérité avec la plume d'un lettré autant qu'avec le cœur d'un apôtre, et ses discours sont non moins agréables qu'utiles :

Omne tulit punctum qui miscuit utile dulci.

Mgr Gibier dit bien ce qu'il veut et comme il veut; son expression burine sa pensée; l'on sait que tel mot, telle phrase lui a coûté de judicieuses hésitations, de mûres réflexions, et qu'il n'a jamais voulu rester que sur le mot juste. Un style facile, nerveux, net et précis, généralement plutôt coupé que périodique, comme il conve-

1. *Objections contre l'Eglise*, t. II, p. 9, 10.
2. *Désorganisation de la famille*, Introd., p. 12 ; *Le Catholicisme*, t. I, p. 8.

nait à l'éloquence des faits ; rien de terne ni de banal : voilà ce que présente l'œuvre oratoire de Saint-Paterne. Lorsque le sujet le permet ou l'exige, l'auteur sait peindre la vérité en des tableaux brillants et académiques où l'élévation s'unit à la force, et le sentiment délicat à la fraîcheur de la poésie. On trouvera, au hasard, de fort belles pages, par exemple, dans les deux volumes : *L'Eglise et son Œuvre*, pour ne citer que cette partie d'une étude aussi littéraire qu'éloquente et apostolique.

En traitant de l'œuvre de Mgr Gibier, on ne saurait omettre de parler de ce qui saute tout d'abord aux yeux même du lecteur, flatte son regard et procure surtout une vraie jouissance à son esprit : *la clarté*. Elle brille partout, tant dans l'ordonnance typographique que dans l'ordonnance littéraire et dans celle de la pensée.

Au point de vue matériel, tout favorise l'intelligence : les alinéas et les interlignes bien disposés, les titres mis en relief ; les divisions, les idées principales, les traits saillants bien soulignés dans le texte par des lettres italiques... On a sous les yeux, pour ainsi dire, le tableau synoptique des idées exprimées, abstraction faite, toutefois, de la sécheresse que semble impliquer ce mot, et avec tous les agréments de la forme.

Sous le rapport du style et de la pensée, peu de livres, d'ailleurs, sont plus remarquables par la clarté. Plus d'une fois, par un préjugé inexplicable, on serait porté à juger une œuvre solide, profonde, parce qu'elle est obscure, indigeste, fatigante à l'esprit ; et par contre, à regarder comme vide et superficielle une œuvre compréhensible à tous et saisissable à une première et rapide lecture. La lucidité de Mgr Gibier n'est point la marque d'un travail vide et superficiel ; elle est le fruit naturel et délicieux d'une belle et limpide intelligence ; si d'autres ont le génie de l'obscurité, lui, a le génie de clarté. Sa pensée vient se photographier, pour ainsi dire, au bout de sa plume, avec une netteté parfaite ; plus d'une question philosophique, théologique, historique, sociale, embrouillée par elle-même ou chez certains auteurs, se dessine, chez lui, en des traits d'une précision remarquable, aux yeux du lecteur agréablement surpris.

Ajoutons, pour tout dire, que la clarté de la pensée, dans les conférences de Saint-Paterne, a toujours pour compagne une grande justesse de vues, particulièrement sur les questions épineuses qu'on appelle aujourd'hui les « questions sociales ».

La limpidité d'esprit de Mgr Gibier ne se traduit pas seulement dans l'expression, mais aussi et surtout dans la méthode : c'est là qu'il brille, c'est là qu'il est lui. Il possède à merveille le talent de la synthèse ; c'est un classeur d'idées et de faits de premier ordre ; il se distingue par le savoir-faire dans la division et la subdivision de son sujet ; tout vient à point, à sa place, en son temps. Et ces cadres ne sont pas vides ; ils sont des idées, des idées qui en contiennent et en appellent d'autres ; ils prêtent à de riches déve-

loppements, souvent esquissés à peine, car le temps presse; ils ouvrent des horizons inaperçus. Telle est la simplicité de toute cette belle ordonnance, l'agencement en est si naturel, qu'il semble qu'on eût trouvé cela soi-même, et que, de toutes les manières d'envisager le sujet, c'est la vraie, c'est la meilleure. Mgr Gibier est un artiste qui pétrit en maître la matière brute dont il va faire un chef-d'œuvre; il a son idée conductrice, et il la suit d'un esprit et d'un œil sûrs, jusqu'au terme de son entière et harmonieuse évolution. Encore là, il faudrait des exemples; mais pourquoi? puisque la manière de l'auteur ne se dément jamais.

Veut-on des titres pittoresques, qui donnent un air neuf et attrayant à l'enseignement le plus classique. Que l'on prenne les deux volumes de *l'Eglise et son Œuvre*. L'auteur y présente à étudier successivement — la charpente de l'Eglise, — la physionomie de l'Eglise, — la parole de l'Eglise, — les droits de l'Eglise, — les combats de l'Eglise. Ces titres généraux ressemblent à des chefs d'armée sous lesquels se rangent cent officiers subalternes (nous voulons dire cent conférences), ayant eux-mêmes sous leurs ordres, bien équipés, bien alignés, brillants, vivants, des bataillons, des compagnies de soldats (des idées multiples et des faits nombreux), prêts à marcher, au son du clairon, dès le premier appel, dans un ordre parfait, et avec un brio, un élan dignes de la grande cause pour laquelle ils vont au combat.

La charpente de l'Eglise, c'est le pape : le pape dans l'Evangile, — avec son autorité, — son infaillibilité, — son immortalité; — le pape dans l'histoire, — autrefois — aujourd'hui — et demain. Ce sont les évêques, — envisagés dans l'Eglise et dans leur diocèse; — C'est le clergé — catholique, — français; — ce sont les ordres religieux... — ce sont les fidèles...

La physionomie de l'Eglise, c'est son Unité — de gouvernement, — de croyance, — de vie; c'est sa sainteté, considérée dans ses sources, — dans ses manifestations; c'est sa catholicité... c'est son apostolicité, — qui la distinguent des fausses églises, condamnées, — dans leurs fondateurs, — dans leurs principes, — dans leurs résultats. Et dans cette Eglise, une portion mérite attention spéciale : c'est l'Eglise de France, vue dans sa préparation (Les druides, les premiers apôtres, les martyrs, les saints : Clovis, Clotilde, Rémi); — dans sa naissance, à Tolbiac, — dans son baptême, à Reims, — dans son organisation, à Orléans; — dans son histoire d'hier et d'aujourd'hui.

La parole de l'Eglise, elle a — ses sources, — ses organes, — ses qualités : raisonnable, — honnête, — importante, — sublime, — intéressante, — populaire, — immuable et progressive, — féconde, infaillible, — divine.

Les droits de l'Eglise : enseigner, — sanctifier, — légiférer, — punir, — posséder, — organiser sa hiérarchie et ses œuvres.

Les combats : à l'époque primitive, avec les Juifs, le monde païen, les Césars, les rhéteurs, les hérésies; ses triomphes, — sa splendeur... Au moyen âge, contre les barbares, dans l'empire

romain, dans les Gaules, à Rome ; contre les Musulmans, — contre les rois et les empereurs... — Dans les temps modernes, — Renaissance, protestantisme, gallicanisme, jansénisme, philosophisme, Révolution...

Dans tous les volumes de Conférences, même abondance, même ordre, même netteté de divisions et d'idées, même vigueur de raisonnement, même ampleur de développements.

Parle-t-il des défaites de l'Eglise, l'auteur démontre qu'elles n'ont été que locales, momentanées, qu'elles ont été glorieuses et fécondes. Au sujet de ses prétendues impuissances, il prouve qu'au contraire, elle a changé les idées, les mœurs, les lois; elle a réhabilité la femme, l'enfant, l'esclave; elle a créé la civilisation moderne, etc. (*Objections contre l'Eglise*, t. II).

Les deux volumes des *Réponses aux objections contemporaines contre la Religion* se signalent d'une manière toute spéciale par la force du raisonnement: rien de plus catégorique, de plus solide, de plus victorieux: *Il n'y a pas de Dieu*, dit l'incrédule. Parole suspecte, téméraire, déraisonnable, dangereuse, lâche, répond et démontre Mgr Gibier. *Toutes les religions sont bonnes*, dit l'incrédule. Cette parole, répond l'apologiste, est une sottise, une impiété, un expédient, un aveu. Ne sont-ce pas des titres suggestifs et pleins de promesses? *La religion, il n'en faut plus*, dit l'incrédule. Réponse : Cette parole n'a pas abouti dans le passé, n'aboutira pas demain, ne peut pas aboutir. *Je n'ai pas la foi*. Réponse : Est-ce vrai? — Pourquoi? — Que faire? *On se moquera de moi*. Réponse: Le phénomène de la peur, la sottise de la peur, le péché de la peur.

Ce ne sont là que des citations au hasard et bien incomplètes.

Dans cette étude, déjà trop longue et pourtant insuffisante, des Conférences de Mgr Gibier, nous ne sommes encore restés qu'à la surface. Nous avons, malgré nos éloges soutenus, été vrais et sincères; ceux qui connaissent l'œuvre n'y contrediront pas; et nous maintenons que la diffusion des Conférences de Saint-Paterne est de nature à rendre un immense service au Clergé, pour sa propre instruction et pour sa prédication ; un immense service aux fidèles, en redressant leurs idées et en leur faisant estimer et aimer la Religion et l'Eglise ; enfin un immense service à la religion elle-même, qui a trouvé en Mgr Gibier un maître éminent d'apostolat apologétique à notre époque contemporaine, si ignorante, si dédaigneuse, si indifférente vis-à-vis des vérités de la foi.

L. JAUD,
Curé de Noirmoutier.

Informations

Le quatrième évangile

Nous nous souvenons qu'au moment où parurent les « petits livres » de M. Loisy, certains fidèles s'étonnaient de ce que la réfutation n'en fût pas immédiatement produite et livrée au public. C'était ignorer les exigences du sérieux dans le travail intellectuel. Aux erreurs du critique on pouvait bien opposer sans retard les affirmations de la foi catholique. Mais à ses arguments il fallait répondre par des arguments mûrement réfléchis. Le temps était donc nécessaire à ceux que la compétence mettait à même d'écrire des réfutations. Depuis trois ans, ces réfutations sont venues, nombreuses, de valeur inégale, traitant les différents aspects des questions soulevées par l'abbé Loisy : Nous en donnons ci-après la liste. Aujourd'hui nous aimons à signaler à nos lecteurs le livre que publie à la librairie Beauchesne, M. l'abbé Chauvin, supérieur du petit séminaire de Mayenne, sous le titre : *Les idées de M. Loisy sur le quatrième évangile*. L'ouvrage se recommande par le nom même de l'auteur, dont le savoir exégétique est très apprécié. Il est écrit dans un esprit conservateur, et maintient le caractère historique des éléments qui se présentent comme tels dans l'Evangile de saint Jean. Ce volume sera étudié prochainement dans l'un des articles que prépare notre chroniqueur d'Ecriture sainte.

Au sujet de M. Loisy

I. — *Principaux ouvrages et articles de Revue, concernant les idées de M. Loisy.*

1° Articles et brochures contenant un exposé des idées de M. Loisy et une discussion de son système au point de vue général des principes ou de la méthode.

Abbé Gayraud. *L'Evangile et l'Eglise*, 5 articles parus dans l'*Univers* du 31 décembre 1902 au 10 janvier 1903.

Id. *Le royaume des cieux*, *ibid.*, n°s des 30 novembre et 2 décembre 1903.

Ch. Maignen. *L'Evangile et l'Eglise*, 6 articles parus dans la *Vérité française*, du 4 au 9 février 1903.

L. de Grandmaison. *L'Evangile et l'Eglise*, article dans les *Etudes* des PP. JJ., 20 janvier 1903.

F. Prat. *Au fond d'un petit livre*, article dans les *Etudes*, 5 novembre 1903.

P. Pègues. *Le livre de M. l'abbé Loisy*, article dans la *Revue Thomiste*, mars-avril 1903.

X... *Les idées de M. Loisy*, article dans l'*Ami du Clergé*, 26 novembre 1903.

Card. PERRAUD. *Les erreurs de M. l'abbé Loisy condamnées par le Saint-Siège*, brochure. Paris, Téqui, 1904.

P. BOUVIER. *L'exégèse de M. Loisy*, brochure. Paris, Retaux, 1904.

2° Articles et brochures où se trouve esquissée une critique des thèses de M. Loisy, au point de vue de l'exégèse ou de l'histoire.

Mgr LE CAMUS. *Vraie et fausse exégèse; Lettre aux directeurs de mon séminaire, à propos du livre de M. Loisy : l'Evangile et l'Eglise*, brochure. Paris, Oudin, 1903.

Revue biblique, avril 1903, recension de l'ouvrage de M Loisy : *L'Evangile et l'Eglise*, par le P. LAGRANGE, p. 292-313.

Bulletin de littérature ecclésiastique, de Toulouse, janvier 1904, article *Autour des fondements de la foi* : I. *Jésus et la critique des Evangiles* (P. LAGRANGE); II. *Jésus et l'Eglise* (Mgr BATIFFOL) ; III. *Dogme et histoire* (P. PORTALIÉ).

3° Ouvrage contenant une critique des diverses thèses de M. Loisy, sous forme d'étude de vulgarisation.

G. FRÉMONT. *Lettres à l'abbé Loisy*, in-16 de 160 pages. Paris, Bloud, 1904.

4° Ouvrages consacrés à la discussion plus complète de quelques thèses particulières de M. Loisy.

G. FRÉMONT. *La divinité du Christ, ses preuves historiques, le double témoignage de la Synagogue et de l'Eglise*, in-8°. Paris, Bloud, 1906.

J. FONTAINE. *Les infiltrations protestantes et l'exégèse du Nouveau Testament*, in-12, 512 pages. Paris, Retaux, 1905. Traite, en particulier, de la valeur des Evangiles synoptiques, des récits de l'Enfance, de l'historicité du quatrième Evangile.

A. NOUVELLE. *L'authenticité du quatrième Evangile et la thèse de M. Loisy*, in-12 de 176 pages. Paris, Bloud, 1905.

C. CHAUVIN. *Les idées de M. Loisy sur le quatrième Evangile*, in-12 de 292 pages. Paris, Beauchesne, 1906.

M. LEPIN. *Jésus Messie et Fils de Dieu d'après les Evangiles synoptiques, avec une introduction sur l'origine et la valeur historique de ces trois premiers Evangiles*, 3e éd., in-18 de LXXV-430 pages. Paris, Letouzey et Ané, 1906. Traite, en particulier, de l'historicité des Evangiles synoptiques, des récits de l'Enfance, de la messianité de Jésus, de sa divinité, et de sa science humaine.

ID. *L'origine du quatrième Evangile*, in-18 de 500 pages. Paris, Letouzey et Ané (Sous presse. Pour paraître en novembre).

Mgr BATIFFOL. *L'enseignement de Jésus d'après les Evangiles synoptiques*, in-16. Paris, Bloud. Traite, en particulier, de l'historicité des synoptiques, de l'idée du Royaume de Dieu, et du témoignage de Jésus sur lui-même.

II. — *Ouvrages et article de Revue sur la question de la Parousie.*

Article *Fin du monde*, par M. E. MANGENOT, dans le *Dictionnaire de la Bible*, de M. Vigouroux.

Quelques renseignements épars dans les articles ou brochures, ci-dessus mentionnés, de Mgr Le Camus, de Mgr Batiffol et du P. Lagrange.

Dans Mgr Batiffol, *L'enseignement de Jésus*, les chapitres sur le *Royaume de Dieu* et sur l'*Avenir*.

Dans M. Lepin, *Jésus Messie et Fils de Dieu*, le chapitre sur la *Perfection de la science du Christ*.

Enseignement religieux à Orléans.

Des programmes qui nous arrivent d'Orléans nous prouvent que les œuvres d'enseignement religieux fondées à Saint-Paterne par Mgr Gibier sont toujours florissantes. Nous y remarquons en particulier un *Cours supérieur de religion* donné au « Cours Saint-Charles » par les maîtres des petits séminaires de Sainte-Croix et de la Chapelle. Il comprend des conférences d'histoire religieuse sur les *Origines du christianisme;* des conférences de philosophie sur les questions les plus actuelles concernant la morale; des conférences sur l'*Eglise de France durant la seconde moitié du* XIXe *siècle;* des conférences scientifiques sur les *Origines de la vie;* des conférences d'art sur *Fra Angelico et la Peinture religieuse au* XVe *siècle*. Nous applaudissons d'autant plus volontiers à ce mouvement d'études religieuses, qu'on utilise ainsi, pour le plus grand bien d'une population chrétienne, le talent des professeurs d'institutions secondaires, et qu'on les provoque ainsi à un travail à la fois intéressant et profitable.

Le cours d'apologétique de la rue de Furstenberg.

M. l'abbé Picard, aumônier du lycée Louis-le-Grand, reprendra le 11 novembre prochain, son cours d'apologétique. Cette œuvre est connue des lecteurs de notre *Revue*. (Voir les nos du 1er décembre 1905, p. 237, et du 15 décembre de la même année, p. 279. — Cf. *Le Correspondant*, n° du 25 décembre 1904, p. 1228 ; *Henri de Tourville*, par Claude Bouvier, p. 85, et *passim*, Paris, 1906, Bloud, 4, rue Madame.)

Le résumé des deux premières leçons que nous avons publié l'an dernier, ne donnait que des indications générales sur la méthode, très caractérisée et très rigoureuse de M. Picard. On y lisait quels procédés scientifiques et de tous points recevables peuvent être appliqués à l'étude du fait religieux. L'intérêt tout particulier de cet enseignement est dans l'application d'une telle méthode aux données de la Révélation présentée par l'Eglise catholique, dont l'objet ne peut être observé directement comme peuvent être observés les rapports avec Dieu, saisis par ce qu'en atteste la connaissance des faits conscients du moi : rapport par la raison, par la conscience morale et par la faculté religieuse. C'est à ce travail d'observation directe qu'a été consacrée la première année du cours. L'étude du fait de révélation divine, et l'application de la méthode aux données de la Révélation selon l'Eglise, ont été commencées il y a deux ans : révélations sur la vie immanente de Dieu et sur la communication de la vie divine à l'humanité du Verbe. C'est cette année que seront traitées les révélations sur la participation de l'être humain à la vie de Dieu.

Rien ne saurait mieux préciser le but que se propose M. Picard, que ces paroles de H. de Tourville : « Les études religieuses ne sont qu'attardées, mais non pas dans le sens qu'on imagine d'ordinaire; elles n'ont rien à modifier au fond, ce qui est tout simple, puisque le fond est parfaitement vrai; il ne s'agit que d'une méthode pour le faire mieux connaître de nos jours. » Et il nous semble que volontiers l'aumônier de Louis-le-Grand, donnerait pour épigraphe à son œuvre, ces paroles du grave Tertullien : *Qui audierit inveniet Deum ; qui etiam studuerit intelligere cogetur et credere.* Ainsi, l'on trouvera Dieu; qui voudra s'appliquer à comprendre, sera forcé de croire.

Nous rappelons que ces conférences sont particulièrement destinées aux hommes d'étude, aux élèves des grandes Ecoles, aux étudiants de l'Univertité.

Le cours est gratuit. Il a lieu rue de Furstenberg, 6, près de Saint-Germain-des-Prés le dimanche matin, à 9 h. 45 très précises, pour finir toujours *avant* 11 heures. Il durera, cette année, du 11 novembre au 17 février.

Des résumés des Leçons, très explicatifs, avec de nombreuses indications documentaires qui en font de très utiles instruments de travail, sont mis à la disposition des auditeurs. Ils pourront être réclamés, à partir du 4 novembre, soit rue de Furstenberg, 6, où se fait le cours, soit au domicile du conférencier, rue de la Sorbonne, 2.

La semaine sociale de Dijon.

La *Semaine sociale de France*, prise dans l'ensemble de ses éléments, cours, conférences, échanges d'idées et d'expériences, est bien vraiment une grande leçon pratique d'apologétique, donnée et vécue sur le terrain social.

La troisième session qui s'est tenue, cette année, à Dijon, du 30 juillet au 5 août, a dépassé de beaucoup, par le nombre de ses membres, celles de Lyon et d'Orléans. Le chiffre des inscriptions s'est élevé à douze cents, et plus d'un cours a eu près de mille auditeurs.

Mais ce qui a paru plus remarquable encore que l'énorme affluence, c'est l'intensité de la vie intellectuelle animant, pendant ces six jours, la foule des auditeurs venus de tous les points de la France, plusieurs de Belgique, de Pologne, d'Allemagne, de Suisse et d'Italie.

Malgré quelques divergences d'idées, bien naturelles, nécessaires même faudrait-il dire, en raison de la nature délicate et complexe des questions traitées, un courant d'active et féconde sympathie n'a cessé d'unir, pendant les heures de repos, les élèves autour des professeurs; les groupes variés d'auditeurs, entre eux.

Aussi bien, malgré que la *Semaine sociale* apparaisse tout d'abord comme une simple suite de leçons de sociologie, on y trouve, surtout quand on a le bonheur de la vivre, une institution d'une portée immédiatement pratique. C'est à ce caractère, sans doute, qu'elle a dû de retrouver à Orléans et à Dijon plusieurs centaines de ses membres de Lyon.

La partie essentielle, l'enseignement proprement dit, c'est la série des cours de la journée, qui sous la responsabilité du comité d'organisation peuvent seuls être donnés dans le local de la *Semaine sociale.*

Plusieurs des questions traitées à Lyon et à Orléans ont été partiellement reprises à Dijon, mais, pour la plupart d'entre elles, à un point de vue spécial, celui de la famille chrétienne. En cela la *Semaine sociale* de Dijon a eu sa propre physionomie.

Ainsi deux leçons ont été données par M. Eug. Duthoit professeur aux facultés catholiques de Lille, sur *le travail de la femme dans la grande industrie*; deux cours sur *la famille, la profession et la cité*, par l'abbé Ch. Antoine; une conférence de M. Jean Brunhes sur *la désorganisation de la famille par le travail à domicile;* une conférence sur *les revendications féminines*, par M. le chanoine Lagardère; une conférence sur *les mesures de protection légale du foyer familial*, par l'abbé Lemire; un cours sur *la famille et le logement* par M. Deslandres, professeur à la faculté de Droit de Dijon; une conférence sur *la crise de la famille agricole en Bourgogne* par M. Savot président du syndicat agricole de la Côte-d'Or.

Cette simple énumération montre que pour des auditeurs assidus, parmi lesquels beaucoup prennent des notes comme de parfaits étudiants, l'enseignement est vraiment sérieux et peut suppléer à bien des lectures, difficiles sinon impossibles. D'autant que les professeurs, dans leurs développements, aussi bien que les membres du comité d'organisation, dans le choix des cours, apportent un très grand soin à mettre l'auditoire au courant de l'état actuel de la science et de la législation sociales.

A cette série de cours se rapportant à la famille, il faut joindre une *leçon de géographie sociale* de M. Jean Brunhes; deux cours de l'abbé Pascal sur *les justes rapports des hommes entre eux relativement à l'usage des biens temporels et aux échanges qu'ils comportent;* deux cours de M. le chanoine Garriguet sur le *travail;* une conférence de M. Marcel Lecoq sur *la durée du travail et la journée de huit heures;* un cours de M. Milcent sur *les derniers progrès de la mutualité agricole;* une leçon de M. Raoul Jay sur *la législation du travail.*

Les conférences du soir qui ne s'adressent point seulement aux auditeurs inscrits, et n'engagent pas au même degré que les cours de la journée, l'enseignement officiel de la *Semaine sociale*, ont été données devant plusieurs milliers de personnes dans le grand cirque de Dijon.

Le lundi soir, Mgr Dadolle ouvrait la série de ces conférences par un magistral discours, commentaire vibrant de l'encyclique *Rerum novarum*, largement applaudi en maints passages, par l'auditoire assez mêlé qui remplissait le cirque.

Le mardi, M. Martin Saint-Léon, secrétaire du musée social, l'un des vétérans de la *Semaine sociale*, montrait le *rôle économique et social des classes moyennes* à des milliers de membres de ces classes qui l'applaudissaient chaleureusement.

Le mercredi, heureuse innovation, à la demande de plusieurs de

nos anciens auditeurs, la conférence a été faite dans la cathédrale Saint-Bénigne, sur *le chant liturgique au point de vue religieux et social*, par M. le chanoine Moissenet directeur de la maîtrise. Des chants religieux ont été donnés avec une rare perfection par la maîtrise et la société Palestrina.

Le jeudi soir, au cirque toujours rempli de près de trois mille auditeurs, M. Imbart de la Tour a fait applaudir sa parole un peu rude et sortant plus qu'il n'eût fallu du cadre de la *Semaine sociale*.

En somme la *Semaine sociale* de Dijon, troisième semaine sociale de France, comme les deux précédentes, plus encore, dans les temps de trouble et d'angoisse que nous traversons, est apparue à tous ceux qui ont eu le bonheur d'en vivre les jours inoubliables, et malgré les contradictions qu'a pu soulever l'un ou l'autre des conférenciers, comme une œuvre de vivante apologétique, œuvre de lumière dans la science et la foi, et de paix dans l'action [1].

Abbé Roche,
Aumônier de la Fédération du Sud-Est.

La vocation d'un apologiste.

La P. Largent, de l'Oratoire, nous communique, du savant apologiste l'abbé de Broglie, une lettre inédite fort intéressante sur sa vocation. « ... Vous vous rappelez, dit-il, que c'est mardi l'anniversaire de mon Ordination, et mercredi celui de ma première messe. Je me souviens qu'étant au Séminaire, je ne voyais devant moi se tracer aucun plan de vie sacerdotale bien défini, et que mes supérieurs ne paraissaient pas, non plus, avoir d'idée précise à ce sujet. Parlant un jour de cette situation à Mgr Mermillod, celui-ci me répondit : « Il y a des âmes qui vous attendent. » Il avait raison, et Dieu avait ses vues pour certaines âmes en m'appelant au sacerdoce. Il voulait que je ne fusse ni un prédicateur, ni un pasteur chargé d'une mission publique, ni un fondateur, mais un raccommodeur de pots cassés, destiné à recueillir, à remettre à flot ceux qui sont désemparés dans les luttes de la vie, et qui n'ont pas trouvé, dans les cadres ordinaires de la vie de l'Eglise, ce qui convient à leur âme; c'est une mission humble mais utile, et je sens bien que c'est celle que Dieu m'a donnée, parallèlement à la vocation de l'enseignement doctrinal » (30 septembre 1888).

[1] Un compte rendu comprenant les cours *in-extenso* est édité par les soins de la *Chronique du Sud-Est*, 10, quai Tilsitt, Lyon. Un vol. grand in-8°, 250 pages. Prix 2 fr. 50; pour les souscriptions jusqu'au 25 septembre. Ensuite 3 francs.

Revue des Revues

REVUES FRANÇAISES

Etudes (20 septembre). — Paul Aukler : *Pie X et l'Eglise de France.* — *Le « Non licet » sauveur.* — Paul Bernard : *Le Kulturkampf et le Chancelier de fer. Comment on organise une persécution.* — Marcel Baron : *La science de l'ascétisme.*

(5 octobre). — Adhémar d'Alès : *Constitution laïque de l'Eglise.* « Ç'avait été l'erreur et le tort des rois très chrétiens de vouloir régenter l'Eglise par en haut, en lui imposant, pour évêques, leurs créatures. Les gouvernements qui leur ont succédé n'ont que trop jalousement revendiqué cette part de leur héritage. La République athée d'aujourd'hui ne nourrit pas de moindres ambitions; mais elle y joint sinon plus d'adresse, du moins plus de malveillance. Le moment lui paraît venu d'attaquer l'édifice par en bas, en suggérant aux masses chrétiennes, qui en forment les premières assises, des idées d'indépendance, et préparant ainsi un effondrement total. Grâce à Dieu, les colonnes de la hiérarchie se sont trouvées assez fermes pour résister encore à cette poussée... Le Saint-Siège a prononcé que les conditions faites à l'Eglise par les derniers votes des Chambres françaises violent les droits sacrés qui tiennent à sa vie même, et l'épiscopat français, faisant sienne la pensée du Pontife, repousse à l'unanimité cette constitution laïque de l'Eglise. » — Paul Bernard : *Le Kulturkampf et le Chancelier de fer. Comment on organise une persécution.* — Paul Dudon : *Bulletin d'histoire religieuse chez les protestants.* Le synode calviniste d'Anduze (1903) avait « maintenu l'intégrité » de la foi confessée en 1872, tout en laissant à la théologie « la liberté dont elle a besoin pour construire ses systèmes sur les faits chrétiens fondamentaux ». — Ce décret ne rend pas aux jeunes pasteurs la paix de l'âme; à son tour le synode de Reims (9-16 mai 1905) dut aborder la question et « maintint l'union dans l'équivoque comme par le passé. On continuait à professer le même symbole, à la condition de pouvoir en entendre les termes en des sens différents ». Mécontents de cette décision, les représentants des Eglises réformées libérales votèrent à Montpellier, sur la proposition de M. Jean Reville, la déclaration de principes suivante : « ... Nous affirmons, pour chaque membre de l'Eglise, le droit et le devoir de puiser lui-même, dans l'Ecriture sainte et dans l'expérience de la piété, sa foi et ses croyances, etc. » Les orthodoxes y répondirent, au synode d'Orléans (9-16 janvier 1906), par le maintien de la profession de foi de 1872 et par l'obligation faite à chaque pasteur d'adhérer personnellement à cette déclaration de foi de l'Eglise. Les libéraux en appelèrent à l'avenir de l'excommunication portée contre eux. — En attendant, le synode de Montpellier (6-11 juin 1906) vient de renouveler les mêmes anathèmes et marque de nouveau le triomphe de la droite orthodoxe.

Le Correspondant (25 septembre). — *** *Les lois de la science.* L'auteur se demande si la science — au sens moderne du mot — peut trancher le différend entre le matérialisme et le spiritualisme et nous fournir des arguments pour l'une ou l'autre opinion. Il examine pour cela la portée des lois scientifiques. Or : 1° Des sciences mathématiques et de leurs énoncés « aucune déduction logique ne saurait être tirée en dehors des relations de grandeur, de ligne, de courbe ». On ne peut pas y trouver Dieu : « Quoi que vous puissiez faire, Dieu ne se trouvera dans aucune de vos formules de géométrie ou d'algèbre, et par une réciprocité qui est évidente, aucune de vos formules ne prouvera davantage que Dieu n'est pas. » « Aucune vérité métaphysique ne pourra être ni prouvée, ni contestée par un raisonnement mathématique, par la science mathématique. » — 2° Dans les sciences d'observations la « loi » n'est qu' « une formule, un résumé. Elle renferme tout ce qu'on a vu, rien que ce qu'on a vu et ne s'applique avec quelque certitude qu'à ce qu'on a vu. » Forcément imcomplète ou inexacte, elle peut subir des corrections postérieures. De plus, ces lois sont « relatives à l'homme lui-même, elle dépendent même de lui à un tel point que si les dimensions et les forces de son corps étaient sensiblement différentes, non seulement la plupart des lois actuelles lui seraient inconnues, mais la plupart des lois qu'il découvrirait, — la nature, bien entendu, restant la même, — seraient radicalement contraire aux nôtres. » Quant à l'hypothèse, nécessaire à l'avancement des sciences, systématisation commode d'un groupe de faits, « elle n'a qu'une valeur essentiellement douteuse, beaucoup plus douteuse encore que celle de la loi, qui, tout à l'heure, résumait les faits et qui lui a servi de base ». — 3° L'application des mathématiques aux sciences physiques ne leur confère pas plus de certitude; les mathématiques ne sont ici qu'un auxiliaire, un instrument. « Le calcul, dans les sciences d'observation, c'est-à-dire dans la physique mathématique, n'est qu'un instrument, le plus merveilleux de tous : mais précisément parce que c'est un instrument — et un instrument impeccable — il ne peut nous rendre que ce que nous lui avons donné... Comme une machine qui nous rend de la force, si on lui a donné de la force, comme un outil qui nous rend du fer, si nous lui avons donné du fer, il ne nous donnera que le degré de certitude que nous lui aurons confié au point de départ, c'est-à-dire l'erreur, si nous lui avons donné l'erreur, des probabilités si nous lui avons donné des probabilités...; la certitude, jamais ! puisque les sciences d'observation proprement dites, qui lui servent de base, ne la donnent point. » En résumé : « Premièrement : dans les sciences d'observation, sans exception et en y comprenant la physique mathématique, aucune loi ne présente le caractère de la certitude. — Secondement : aucune science, sans en excepter les mathématiques, ne sort du domaine matériel. » « Et s'il était vrai, grand Dieu ! que la science décidât en dernier ressort de toutes les vérités que nous devons croire, dans quelle situation lamentable elle placerait les ignorants ! »

« Que faut-il penser de la question que nous nous posions au

début de ce travail: Quel est le terme de la science : matérialisme ou spiritualisme? Nous pouvons maintenant répondre : ni l'un ni l'autre; elle ne prouvera pas plus l'un que l'autre. Le problème n'est pas de sa compétence. » — DE LANZAC DE LABORIE : *Paris sous Napoléon. Quelques aspects de la vie sociale.*

(10 octobre). — LOUIS VEUILLOT : *Lettres au « Guide »*[1]. — MAURICE LAIR : *A propos du congrès de Mannheim. L'évolution du socialisme allemand.* « Il semble que la démocratie sociale, hier prête à se diluer en un vague réformisme, soit à la veille de ressaisir cet idéal d'antan : l'émancipation révolutionnaire des travailleurs; et que, sans aller encore jusqu'à la guerre des rues, aux barricades, à la commune, les jeunes générations ouvrières entendent appliquer dans toute sa rigueur la formule de la *lutte de classes.* »

La Quinzaine (1er octobre). — CAMILLE VERGNIOL : *Un nouvel historien de Rome : M. Guglielmo Ferrero.* — JOSEPH BÉZY : *Les conférences du P. H.-D. Lacordaire à Toulouse.* — CAMILLE LATREILLE : *Une tentative de conversion de Lamennais.* « Si les intransigeants de l'orthodoxie s'effarouchent encore en entendant prononcer le nom du prêtre infidèle, qu'ils descendent en eux-mêmes, et qu'ils méditent les belles paroles de la femme chrétienne (Mme Yemeniz) plaidant la cause de son ami auprès de Montalembert : « Ah! disait-elle, si je suis restée dévouée à cet ami, ennemi de ma religion, c'est que je n'ai jamais désespéré de son cœur, jamais désespéré de le voir revenir par le cœur. Il est si noble et si bon dans le fond. Il a fait tant de bien! Dieu lui en tiendra compte, et l'établira en compensation du mal qu'il a voulu faire. »

(16 octobre). — APOLLINE DE GOURLET : *Un précurseur philosophique : André-Marie Ampère.* Comme son ami, Maine de Biran, Ampère peut être donné pour un précurseur de la philosophie moderne qui fait, dans l'assentiment, une plus large place à la volonté. La philosophie de l'*action* a repris et largement commenté cette pensée d'Ampère : « Les deux systèmes de la volonté et de l'entendement réagissent continuellement l'un sur l'autre et ne se développent même que par cette réaction mutuelle. » « Nous ne pouvons pas nous tenir, comme Descartes, à la loi de l'évidence, car ce qui lui paraissait évident au XVIIe siècle n'est plus tenu pour tel dans la majorité des cas. Notre certitude comporte l'introduction d'un élément volontaire qui en fait une conviction : ses caractères propres et sa genèse ont été magistralement étudiés par Newman dans son livre *Grammar of Assent*, mais avant lui, Ampère avait enseigné que la certitude qui peut régler une vie philosophique et constituer en quelque sorte l'élément naturel de la foi résulte des hypothèses vérifiées par la raison, démontrées par les rapports qui les unissent à la réalité vécue et devenues les soutiens et les moteurs de l'action. » — MAURICE BEAUFRETON : *Comment se résoudra la question des domes-*

1. Gustave Olivier, qui décida Veuillot à entreprendre avec lui le voyage d'Italie, d'où il devait revenir croyant.



tiques? De la transformation de la *domesticité*, et des *dames-servantes* de l'avenir qui remplaceront probablement l'*ouvrière ménagère* actuelle tendant à reléguer dans le passé la *bonne à tout faire*. Etudes sur les écoles ménagères de Suisse, d'Angleterre, de Danemark, etc.

La Démocratie chrétienne (8 octobre). — CARTON DE WIART : *L'action sociale en Belgique*. Résumé, par un auditeur, des conférences faites par M. Carton de Wiart à la *Section des sciences sociales et politiques de Lille*, sur ce sujet. Ce qui précise la portée et le but des œuvres sociales d'un peuple et leur imprime une physionomie nationale, c'est le tempérament de la nation, le caractère de la législation et l'attitude des partis politiques. Or, en Belgique : 1° « L'esprit de groupement caractérise le tempérament national; d'où il suit que les associations substituent de plus en plus la notion de solidarité à celle de patronage, l'aide mutuelle à la bienfaisance et à l'aumône. Ces symptômes n'accusent point la faillite de la charité : la charité ne meurt pas, mais elle tend à évoluer et à prendre de nouvelles formes. » — 2° L'action sociale belge a un caractère nettement politique. « Cette mainmise de la politique sur les œuvres est regrettable : les soucis de partis dominent les intérêts les plus chers de la classe ouvrière. » — 3° « La parenté que nous avons constatée entre les œuvres et la politique, M. Carton de Wiart la découvre également, dans sa seconde conférence, entre les œuvres et les lois : parenté heureuse et nécessaire; car l'action individuelle réclame souvent plus qu'une simple reconnaissance légale; elle demande, pour durer, d'être encouragée et soutenue par les lois... Du reste, comme le déclarait M. Cheysson, de l'Institut — et la raison est péremptoire — « la loi doit rester la conscience de ceux qui n'en ont pas ». — *Résultats :* « Depuis vingt ans, la législation ouvrière s'édifie lentement et ceux qui, comme le socialiste J. Destrée, ont étudié le Code du travail de la Belgique, sont contraints de reconnaître aux catholiques l'honneur d'y avoir puissamment contribué. »

La Justice sociale (20 octobre). — Abbé NAUDET : *Le clergé*. « Il ne faut rien exagérer : l'Eglise n'est pas, n'a jamais été, ne peut pas être un gouvernement constitutionnel. Mais, sans aller jusque-là, ne voit-on pas, pour donner un exemple, que si la paroisse n'est trop souvent qu'un mot rappelant uniquement au peuple l'idée d'une délimitation territoriale, cela vient de ce qu'on n'a pas su associer le peuple à sa vie intime? de ce qu'on n'a pas su ou voulu chercher pour la paroisse un mode d'être qui, tout en sauvegardant ce qui doit être sauvegardé, en fasse cependant une institution intéressant les chrétiens pour lesquels elle a été fondée? »

Le Semeur (*Bulletin de l'Association catholique de la jeunesse canadienne-française*) (sept.-octobre). — *Discours du président. Antonio Perrault.* A noter quelques réflexions dont les jeunes catholiques français peuvent, tout comme leurs frères du Canada, tirer profit :

« Défions-nous du recrutement *en masse;* croyons préférable l'enrôlement par unités, au moyen de cette emprise qu'une âme obtient sur une autre âme, au moyen de l'influence que chaque membre peut exercer sur un ami. En agissant ainsi nous garantirons la qualité des membres de l'A. C. J. et, du même coup, nous pratiquons cet apostolat social dont nous voulons remplir notre vie. » — « Au préalable, il importe d'acquérir le sens social et vous entendez sans doute par ces mots cette disposition qui porte à chercher, à suivre la trace de nos actes, à nous rendre compte, par l'étendue de nos responsabilités, de l'étendue de nos devoirs. Le sens social s'acquiert par l'expérience de la vie; il se développe par l'effet de notre propre observation et surtout par la pratique de l'association. Le cercle d'études nous rendra, sous ce rapport, grand service. » — « Oh! comme il est à désirer que cette disposition d'âme devienne commune à tous les membres de l'Association catholique de la jeunesse. Comme il est à souhaiter que les cercles d'études nous fournissent l'occasion de nous approcher des autres, non pour les assujettir à nos manières de voir et de comprendre, mais plutôt pour réveiller leur âme, leur apprendre à penser dans le seul but de découvrir la vérité, dans l'unique désir de la fidèlement servir, une fois qu'ils l'auront découverte. » — « Nous ferons œuvre de jeune homme et partant sans grand effet, voire même infructueuse, nuisible peut-être, si, incapables de maîtriser l'impatiente ardeur de notre âge, nous nous jetons trop tôt dans la mêlée. Notre intelligence, insuffisamment mûrie, proposera alors des solutions qui n'auront pour base ni l'étude, ni l'observation, ni même une pensée droite; ou bien, ce qui sera pis, nous jouerons le rôle de phonographes, répétant des idées qui seront le reflet d'un cerveau étranger au nôtre, des idées qui n'auront rien de notre âme, rien de notre vie, rien de nous-mêmes. »

■ **Les Annales de la jeunesse catholique** (16 octobre). — JOSEPH ZAMANSKI : *L'Eglise et la Révolution*. « Il en est pour qui la réglementation du travail reste une monstruosité et qui permettent placidement, au nom de la liberté, les abus de la puissance. Sur ces abus le public a fondé des habitudes, et de l'excès du travail des uns les autres font aujourd'hui leur plaisir et leur repos. La campagne que mènent certains journaux est souverainement anti-sociale : ne semble-t-il pas que la question soit de savoir si l'on mangera du pain frais et si l'on continuera de boire des bocks le dimanche à la terrasse des cafés alors qu'elle se ramène à un principe de justice : il n'est pas juste de faire travailler le septième jour ? » — « Eh bien, la lutte en est à son point décisif. Ce qu'il importe de dire et de faire comprendre au peuple par l'énergie d'une propagande jamais lassée, c'est que la Révolution lui a apporté, avec une souveraineté imaginaire, l'asservissement économique et qu'elle gâte encore de ses tendances malfaisantes les essais de réforme sociale. » — LE VIEUX SYNDIQUÉ : *Les syndicats jaunes*. — ANDRÉ DE BERTHOIS : *L'abandon des campagnes et les cités-jardins* (suite et fin). Nous croyons utile de reproduire ici la bibliographie dont l'auteur fait suivre son article :

La Cité-Jardin, par G. Benoît-Lévy.

Les Cités-Jardins d'Amérique, par le même (Jouve, éditeur, prix de chaque volume avec de nombreuses photographies, 7 fr. 50).

Ces ouvrages ont été composés à la suite d'une mission dont le Musée social avait chargé M. Benoît-Lévy; c'est ce qu'il y a de plus intéressant et de plus complet sur la question.

Le Roman des Cités-Jardins, par G. Benoît-Levy. (Editions des Cités-Jardins de France, 25, avenue de la République, Paris — le volume illustré 5 francs).

Le Conseil des Femmes, article dans le numéro d'octobre 1904 (0 fr. 30 le numéro, libr. Hachette et Cie).

La *Revue illustrée* (1 fr. 50 le numéro); article sur les Cités-Jardins dans le numéro 19 du 15 septembre 1904.

La Vie normale, article sur la Cité-Jardin, dans le numéro 14 du 5-20 août 1905 (0 fr. 60 le numéro; 71, faubourg Saint-Honoré).

Le Journal, court article dans le numéro du 23 mars 1905.

H. David : *Congrès départemental de la Jeunesse Catholique du Pas-de-Calais.* — *** : *Le Congrès de Montauban.* — Ecole des conférenciers de Paris : *Pourquoi le Pape a-t-il interdit l'essai des cultuelles et des associations canoniques et légales?* (*Plan pour une ou deux conférences.*)

Nouvelle Revue théologique (août 1906). — L. de Ridder : *L'Apologétique ou la défense de notre Foi et de ses dogmes aujourd'hui et autrefois* (suite). — Deux devoirs de l'Apologiste : 1° « *Un premier devoir a rapport à la doctrine qu'on veut défendre.* L'Apologiste doit se laisser guider par la pensée de l'Eglise tant dans l'*intelligence* ou la compréhension du dogme que dans l'*exposé* qu'il en fait. Il doit produire comme certain et obligatoire ce qui est certain et obligatoire, conserver comme douteux et libre ce qui est réellement tel. » — 2° « *Un deuxième devoir de l'Apologiste regarde les données de la science.* L'Apologiste catholique doit se garder de prendre des opinions fausses pour des affirmations certaines de la science... ce qui ne suffit pas ici ce sont les hypothèses scientifiques, les suppositions plus ou moins hasardées, les déductions très souvent fort précaires et les systèmes établis sur pareilles données. Cet étalage de la science moderne peut servir à l'Apologiste, tout au plus, pour arrêter un adversaire dans sa marche en avant qui tendrait à renverser ou à nier tel dogme. Il lui montre ce que son raisonnement a de caduc et de peu concluant; il ne sert nullement à interdire ou à établir le dogme. » — L'Apologiste est donc astreint à opérer, dirons-nous, une sélection judicieuse entre les données de la science. Il doit exposer ces données sans en exagérer la valeur et l'importance, soit qu'elles lui paraissent favorables aux enseignements de la Foi, soit qu'elles lui semblent défavorables. » — 3° « *Un troisième devoir résulte de l'harmonie entre la Foi et la science.* Quand l'Apologiste rencontre des opinions contraires à la Foi il ne doit point les soutenir mais les regarder comme fausses. »

Le Mois (octobre). — J. Goudard : *Le grand Béchir*. — Pierre l'Ermite : *La Brisure* (suite). — Jean Palmer : *Les pèlerins de Cantorbéry*. — Louis Veuillot : *Beau trait d'intolérance*.

La Revue des Idées (15 septembre). — N. Vaschide : *Les méthodes de la psychologie expérimentale*. L'auteur examine successivement : la méthode psycho-physique — la méthode psycho-physiologique — la méthode psycho-pathologique — l'hypnotisme, la suggestion et l'étude des phénomènes dits occultes — la psychologie individuelle — la méthode des enquêtes et l'analyse mentale.

(15 octobre). — A. Marie : *Mysticisme et folie*. Voit dans la religion et le mysticisme des phénomènes d'enfance ou de dégénérescence des peuples et des individus. C'est, du moins, l'idée qui se dégage d'un exposé qui voudrait se donner des allures scientifiques et ne réussit qu'à se rendre embrouillé et prétentieux.

La Raison catholique (octobre). — Mgr Péchenard : *L'Evangile et la question sociale*. — « Nos livres saints sont une mine inépuisable de science et de sagesse... Sans doute l'Evangile ne résoudra point directement les grands problèmes économiques, moraux et politiques qui se posent au sein de nos sociétés contemporaines et y entretiennent un perpétuel malaise. Ces problèmes complexes, dont les données sont multiples, et où sont engagés des intérêts de tout genre, exigent de la part de ceux qui les abordent d'immenses connaissances techniques et les plus hautes qualités intellectuelles et morales, et ils ne se peuvent résoudre qu'avec le secours du temps et à la lumière de l'expérience. Mais ce que l'Evangile leur donnera, ce sont des principes de solution, qui les éclaireront... » Exemples : Aujourd'hui les générations qui nous entourent semblent affamées de justice... Et cependant la justice, si vigoureuse qu'on la suppose, reste impuissante à prévenir toutes les souffrances, et laisse derrière elle d'inévitables lacunes. Ces lacunes, quelle main vigilante les comblera donc? La main de la charité, qui viendra, tendre et miséricordieuse, compléter l'œuvre de la justice, mettre le baume sur les plaies et consoler les cœurs souffrants. Or cette charité, douce messagère du ciel, où la trouve-t-on ? Où est-elle enseignée et prescrite ? Toujours dans notre Evangile, qui en offre le code le plus achevé, et qui en allume la flamme au cœur en même temps qu'il en donne les préceptes et l'exemple. » — « Que tous ceux qui ont au cœur la passion de la démocratie et l'amour sincère des petits et des humbles considèrent le spectacle d'un Dieu descendant du ciel, naissant sur la paille dans une étable et passant sa vie dans un rude labeur manuel, et qu'ils disent s'il est possible de donner au peuple un enseignement plus démocratique, plus émouvant, plus persuasif. » — A. de Perrodil : *Impressions de Lourdes*. — *août* 1906. Cite quelques cas, très intéressants, de miracles récemment opérés à Lourdes. — A. E. : *Le Syllabus*.

Bulletin de Littérature ecclésiastique (octobre-novembre). — Dom André Wilmart : *Les tractatus sur le cantique attribués à Grégoire d'Elvire.* — Louis Salter : *Fraudes littéraires des schismatiques lucifériens.* —*Notes et critiques : Le Pape, de Joseph de Maistre.* — *L'Evangile de saint Jean, du P. Calmes.*

Demain (12 octobre). — Paul Olivier-Lacroye : *Autour du Catholicisme social français* (*A propos des ouvrages de M. Max Turmann*). L'article débute par l'éloge, bien mérité, que voici : (Ces livres)... sont malgré « les tristesses et les inquiétudes de l'heure présente », joyeux et sereins. Ecrits en face de la vie, vécus eux-mêmes, ils invitent à la vie, avec une double préoccupation d'économiste et de chrétien, sans témérité, mais sans crainte. Autant que de bons livres sur le catholicisme, ce sont de bonnes actions catholiques, et les « jeunes » auxquels M. Max Turmann témoigne une affectueuse sollicitude, lui doivent une reconnaissance spéciale; en leur racontant ce qui se fait, il leur donne à la fois un enseignement et un encouragement. » — Distinction entre le catholicisme social, la démocratie et le socialisme, qui partent de *principes*, et le syndicalisme, qui part de *faits*. — A noter, sur le catholicisme : « Précisément parce qu'il ne repose sur aucune base économique déterminée, le catholicisme conserve à l'égard des idées et des faits une absolue liberté. Il fonde la notion de citoyen [1], relève celle de prolétaire [2], sauve d'une tendance purement négative et critique celle d'ouvrier producteur [3]; il est actif dans toutes les associations et surtout dans celles qui paraissent le plus riches d'avenir. » — P. Bureau et E. M. : *Lettres à l'auteur à propos de l'abbé de Tourville.*

REVUES ALLEMANDES

Apologetische Rundschau (Revue Alologétique) (oct. 1906). — Dr Kaufmann : *Lourdes et les médecins.* L'auteur divise les médecins en trois classes : 1° Les partisans d'une « science libre de tous préjugés », les *libres penseurs*, qui partent précisément de ce préjugé qu'il n'y a pas de miracles et qu'il ne saurait y en avoir. Préjugé pour préjugé, celui du chrétien ne vaut-il pas le leur? Ceux-là traitent les miracles de Lourdes par l'argument du silence et feignent de les ignorer : « C'est très distingué et c'est commode. » Un exemple de la largeur d'esprit dont ils font preuve : « Un malade vient à Lourdes, muni d'un certificat de son médecin attestant qu'il était atteint de phtisie pulmonaire. A Lourdes, soudainement une guérison radicale s'opère, si bien que les médecins qui se trouvaient là ne purent plus constater aucune lésion dans les poumons du malade; le patient se sentait complètement guéri. Comme le premier certificat disait simplement et en termes concis qu'il s'agissait d'une phtisie pulmonaire, un ami du miraculé télégraphie à son médecin de vouloir bien envoyer un certificat plus explicite, mais sans parler encore de

1. *Démocratie.*
2. *Socialisme.*
3. *Syndicalisme.* (N.D.L.R.)

la guérison survenue. Aussitôt le médecin répond par dépêche : « X... est poitrinaire. » C'était d'ailleurs l'opinion d'autres médecins qui s'étaient occupés de ce cas. Le malade, maintenant guéri, retourne chez lui et se présente chez son médecin pour lui demander un certificat de guérison. Que pensez-vous qu'écrivit celui-ci après avoir donné, en conformité avec d'autres collègues, deux attestations d'une phtisie bien déclarée? Il déclara : « Le malade est guéri : il souffrait d'un — *refroidissement!* » 2° Il y en a d'autres qui ne nient pas la possibilité ou la réalité des faits miraculeux de Lourdes, mais évitent avec grand soin de se prononcer là-dessus. Ils croient que la foi aux miracles ne tend à rien moins qu'à restreindre la science, et même qu'elle porte préjudice à l'exercice de la médecine; 3° Un grand nombre de médecins affirment sans détour que les guérisons de Lourdes sont inexplicables dans l'état actuel de la science, et parmi eux se trouvent bon nombre de libres penseurs. Suivent des exemples et des statistiques empruntés à l'ouvrage de M. Bertrin : *Histoire critique des événements de Lourdes*. — H. DE P. : *Le Sillon*. Un Parisien fait successivement passer, sous les yeux du public allemand, une vue des bureaux du *Sillon*, une salle houleuse du Xe arrondissement un jour de discussion sur *Rouges et Jaunes*, une représentation de *Par la mort*. — Suit l'historique du mouvement silloniste et un exposé de son esprit et de ses tendances. — *Importance du Congrès d'Essen*. A noter les deux caractères de ce Congrès : la question sociale et la paix interconfessionnelle. « La haine confessionnelle, voilà ce qui émiette la nation allemande; c'est l'insecte venimeux qui en ronge la moelle. Si cela peut réussir, le Congrès d'Essen aura bien mérité de cette cause éminement patriotique. » — *Le Kulturkampf en France*. — JOHANN THEIS : *Immutabilité et éternité de Dieu*. — JOSUÉ UHLMANN : *Dieu et le péché; ses rapports avec le mal moral*. « Dieu est également cause d'un acte qui se trouve être défectueux ou peccamineux, mais non pas cause du défaut ou du péché lui-même, parce que ce n'est pas lui qui fait que cet acte se présente avec tel défaut. La cause de ce dernier est uniquement la créature essentiellement défectible, puisque par nature elle tient du néant. »

Apologetische Korrespondenz (13 octobre). — *Spiritisme et Christianisme*. A propos du livre du Dr Richard Hennig, « *La croyance moderne aux spectres et aux esprits* », Hambourg, 1906. « Nous y lisons que *depuis un demi-siècle le mouvement spirite s'est répandu comme une épidémie dans les hautes classes du monde chrétien civilisé* (p. 333)... Cette expression appelle un correctif : il s'agit là de gens qui se déclarent affranchis du christianisme. Aussi bien l'explication que donne Hennig de ce fait que le spiritisme recrute le plupart de ses adhérents dans les classes supérieures de la société ne laisse pas que d'être plaisante. Il pense qu'il n'y a là rien d'étonnant : « *dans les classes supérieures la vie religieuse aussi bien que les besoins religieux sont, en général, plus intenses et plus profonds que dans le peuple proprement dit* » (p. 342)... Hennig est sur la voie quand il

prononce le mot de « *besoin religieux* ». Pourquoi n'a-t-il pas suivi cette piste ? Peut-être appréhendait-il le résultat ? Hennig constate fort justement « *ce fait, digne de remarque, que les idées mystiques du spiritisme ont pu atteindre un tel développement précisément à l'époque où florissaient les sciences naturelles; elles sont une espèce de réaction contre les prétentions immodérées et violentes des opinions matérialistes...* » (p. 334). Parfaitement, il s'agit, dans le spiritisme, d'une réaction contre les opinions matérialistes, et cela parce que la doctrine de l'homme réduit à la matière pure et simple laissait après elle, dans le cœur, un vide et un désert effrayants et conduisait à la complète désespérance. Tout se raidisait en l'homme contre une telle affirmation, et l'on a cherché un secours. Mais où le trouver ? On ne voulait pas de la Religion. Les sciences naturelles affirmaient ne rien pouvoir donner sur nos fins dernières qu'un squelette avec un crâne grimaçant. Alors on s'est jeté dans les bras du spiritisme qui promettait de faire entrevoir, sans foi à un dogme religieux, une autre vie éternelle. On ne voulait rien devoir à la Religion, mais pourtant on n'était pas fâché de soulever un pan du voile qui nous sépare de l'au-delà. Ce n'est donc pas la croyance à l'immortalité telle que l'enseigne le Christianisme qui a servi d'aliment au spiritisme, mais la croyance à l'immortalité que possède tout esprit humain. C'est également à tort que Hennig écrit un peu plus loin : « *Sur la route qui va du dogme chrétien aux conceptions scientifiques, les spirites sont demeurés à mi-chemin et y ont fondé un nouveau royaume* » (p. 334). Non, les spirites se sont totalement détournés de cette route-là. Mais comme ils ont fini par se voir non pas dans la terre promise où devait se résoudre l'énigme de la vie, mais dans un désert aride et sans eau, ils sont allés plus loin et ils ont essayé de creuser, de leurs propres mains, jusqu'à la source dont leurs âmes avaient soif. Ils avaient quitté le Christianisme, qui possède l'eau vivifiante ; ils se sont fait des citernes desséchées. »

REVUES ANGLAISES

Ecclesiatical Review (REVUE ECCLÉSIASTIQUE) (septembre). — JOSEPH CONROY, S. J. : *Le don de hardiesse chez saint Paul.* 1° Commentaire de la parole bien connue : *Vivo jam non ego ; vivit vero in me Christus* (*Gal.*, II, 20). « Voilà la clef du caractère et de l'œuvre de saint Paul. Il s'abandonne corps et âme au Christ ; il lui consacre son temps, sa peine, ses joies physiques ; il écrit et il parle, il entreprend et il discute, il prie et il pleure, il souffre et il meurt, tout cela pour la cause du Christ. Il identifie ses propres intérêts avec ceux du Christ plus complètement qu'aucun des saints que nous connaissions. Mais, malgré tout, il insiste sur son individualité de manière à ne pas laisser le moindre doute ; il authentique chacune de ses œuvres du sceau de son génie. En un mot il ne fait ni plus ni moins que ce que Dieu demande de chacun de nous suivant les dons qu'il a reçus : il livre au Christ sa personne, mais non pas sa personnalité. » 2° Tableau de l'activité entreprenante de l'apôtre. 3° Mais cette

hardiesse pourtant n'étouffe pas en lui les autres dons: « Sa hardiesse était douée par ailleurs d'une autre qualité qui marche rarement avec elle: d'un jugement étonnamment sûr, prompt et pénétrant. — L'homme hardi, qui agit sans discernement, est frère du timide qui juge sans agir... Saint Paul ne peut être accusé d'avoir trop penché à droite ou à gauche. Si l'on met de côté sa première brouille avec Barnabé et Marc, où il semble avoir apporté trop d'intransigeance et avoir trop cédé à son tempérament, il n'y a dans tout son ministère public aucune exception que puisse relever un critique sérieux. Hardi, il l'était certes: la hardiesse est le principal facteur de sa réussite. Mais ce qui étonne le plus dans cette hardiesse, c'est que ses nombreux succès ne le firent jamais tomber dans la témérité ; et que, par ailleurs, les revers qu'il rencontra souvent ne le firent pas rétrograder d'une ligne dans le sens du découragement et de la timidité. » — H.-G. Hugues : *La dévotion au Sacré-Cœur* (fin). Une des objections dirigées contre la dévotion au Sacré-Cœur est qu'elle se base sur l'hypothèse fausse ou tout au moins douteuse que le cœur est en relations avec la vie morale émotionnelle et affective de l'homme : « Il est reconnu... que ni la doctrine ni la pratique de l'Eglise ne dépendent d'opinions scientifiques, qui peuvent changer avec les années » ; l'Eglise s'exprime dans le langage courant, dont les métaphores subsistent à l'encontre des variations de la science. — A noter également : « La dévotion au Sacré-Cœur enveloppe essentiellement aussi la dévotion aux deux grands effets de l'amour de Notre-Seigneur qui sont la Passion et la Sainte Eucharistie... Cette dévotion embrasse dans son objet tout ce qu'Il est, tout ce qu'Il a fait et souffert; ses mérites, ses grâces, ses joies et ses douleurs... »

The Month (Le Mois) (août 1906). — S. F. Smith : *Compte rendu de la commission rituelle.* — E. Hickley : *Le système scolaire au Canada.*

(Septembre). — S. F. Smith : *Exposé du projet de loi sur l'enseignement.*



Bibliographie

Bardoux (A.). — *Le comte de Montlosier et le gallicanisme*. Paris, Calmann-Lévy, in-8°, VIII-394 p. Prix : 4 francs. (Nouvelle collection historique.) Ouvrage qui touche aux événements religieux du temps de la Restauration. Un sens vrai des réalités historiques fait que l'auteur ne se méprend pas sur le caractère et la destinée du gallicanisme : mais, en dépit d'un effort méritoire vers l'impartialité, il garde comme une instinctive sympathie pour cette vieille doctrine théologique et parlementaire, en raison sans doute de l'affinité qu'elle présente avec l'esprit dont s'inspirent les modernes défenseurs des droits de la « société laïque ».

Chauvin (C.). — *Les idées de M. Loisy sur le quatrième Evangile*. Paris, Beauchesne, 1906. 1 vol. In-12, 292 p. Prix : 3 fr. 50. « Nous nous sommes attaché, dit l'auteur dans sa préface (p. VI), en parlant du livre de M. Loisy, à disséquer chaque page, chaque phrase, chaque ligne, louant ce qui est à louer, retenant ce qui est à retenir et blâmant ce qui est à blâmer. »

Janssens (E). — *La philosophie et l'Apologétique de Pascal*. Louvain et Paris, Alcan. 1906, 1 vol. in-12, XI-393 p. Etude qui, tenant compte des plus récents travaux sur Pascal, renferme beaucoup de renseignements de grande valeur. Vivifiant cette richesse de documentation, un sens avisé de l'intérêt tout moderne de Pascal offre aux apologistes des points de vue intéressants. Voir surtout le rapprochement de Pascal et de Newman et des chapitres entiers comme celui sur *l'Apologie de Pascal* (pp. 136 à 257) et surtout le dernier sur *l'Utilisation de la méthode de Pascal* (pp. 335 à 393)

Leroy (R. P. **Hilpolyte**), S. J. — *Jésus-Christ, sa vie, son temps*. Paris, Beauchesne, 1906, 1 vol. in-18, 330 p. Prix : 3 francs. Le simple exposé des faits de l'Evangile est bien souvent à lui seul une apologétique. Les leçons d'Écriture sainte que le P. Leroy publie régulièrement depuis douze ans sont surtout un récit composé d'après les quatre évangiles avec quelques remarques historiques et une mise en œuvre sobrement oratoire. Ce volume est consacré au ministère de Notre-Seigneur dans les jours qui précèdent immédiatement la Passion.

Pargoire (Le R. P. J.). — *L'Eglise byzantine de 527 à 847*. Paris, Lecoffre, 1905. 1 vol. in-12, XI-405 p. Prix : 3 fr. 50, de la bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique. C'est toute la vie d'une portion considérable de l'Eglise qui nous est révélée dans ce savant volume. Beaucoup de renseignements sur l'état moral et religieux du peuple, les monastères, l'activité doctrinale, la liturgie et les arts sont de ceux dont un apologiste avisé peut tirer profit. Signalons surtout comme revenant spécialement à l'apologétique les paragraphes (24, 25 et suiv.) sur la primauté romaine exerçant son action en Orient.

Le Gérant : Gabriel Beauchesne.

Paris. — Imprimerie F. Levé, rue Cassette, 17.

2e Année N° 28 15 Novembre 1906

REVUE PRATIQUE
D'APOLOGÉTIQUE

Apologétique

La distinction entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel

La destinée des êtres inférieurs est de servir Dieu par l'ordre qui se manifeste dans le jeu de leur activité naturelle. Celle de l'homme est aussi de servir Dieu, mais en vivant avec lui comme un ami vit avec son ami. Pour cela, Dieu met l'homme non seulement en possession d'une vie naturelle, mais de plus il lui communique une vie toute surnaturelle qui est la vie divine elle-même. Rendu semblable à Dieu, l'homme peut ainsi entrer en rapport intime avec son Créateur.

Cet enseignement devait, plus que tout autre, rencontrer une vive opposition. Si la raison humaine peut accepter, sans trop de peine, ce qui lui est révélé au sujet de la nature intime de Dieu, il lui est moins facile d'admettre ce qui lui est proposé, par voie d'autorité, au sujet de la grâce. Il s'agit, en effet, d'une doctrine d'après laquelle, à notre propre vie naturelle, consciente du moins dans les manifestations de son activité supérieure, viendrait se joindre une vie surnaturelle qui pénétrerait la première,

dans ce qu'elle a de plus élevé, et qui cependant échapperait presque complètement à l'expérience intime[1].

Aussi bien s'est-on toujours appliqué soit à nier l'existence de cette vie surnaturelle, soit lorsqu'on l'admettait, à rechercher le terme où s'arrête la vie naturelle et le point précis où commence la vie surnaturelle. Toutes les questions de la grâce ont pour objet l'un ou l'autre de ces deux problèmes.

L'étude que l'on entreprend se rapporte plus particulièrement au second. On voudrait essayer d'établir une distinction aussi nette que possible entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, afin d'empêcher les esprits d'exagérer soit le rôle de la nature, soit celui de la grâce, dans l'appréciation qu'ils portent sur la morale chrétienne.

Pour atteindre ce résultat, il semble qu'il faille tout d'abord chercher à décrire l'ordre naturel et l'ordre surnaturel. On répondra ensuite à une double question. L'ordre surnaturel doit-il être conçu comme une exigence de l'ordre naturel? S'il n'en est rien, que faut-il penser de ceux qui affirment qu'il est contraire aux exigences de notre nature morale d'admettre qu'un ordre surnaturel puisse en quelque sorte être greffé sur l'ordre naturel. En d'autres termes, étant donné que l'ordre naturel et l'ordre surnaturel sont ce qu'ils sont, le premier exige-t-il le second, ou bien le premier exclut-il le second?

1. L'individu ne peut guère saisir, en lui-même, les traces de cette vie surnaturelle que lorsqu'il considère, dans son ensemble, une longue période de sa vie passée. Il peut alors se faire qu'il en vienne à affirmer, avec un accent de certitude que chacun respectera, qu'il se rend parfaitement compte qu'une providence toute surnaturelle a vraiment dirigé sa vie et l'a conduit à cette perfection à laquelle il se trouve arrivé. Encore faut-il bien faire attention que cet aveu n'est pas celui d'une intuition, mais celui d'une induction.

Pourtant si la grâce, considérée en elle-même, ne peut être atteinte par la conscience, elle est, chez le chrétien, le principe qui inspire tous ses actes. Dieu, mystérieusement présent dans l'âme du chrétien, dirige son imagination, son esprit et son cœur. Il prend l'homme tel qu'il est, avec toutes ses facultés normalement ou anormalement développées, pour l'amener à ce qu'il doit être.

La connaissance de l'effet de la grâce permettra souvent à l'individu de pressentir et d'affirmer la cause. Un ami pressent et affirme l'intervention de son ami dans telle ou telle œuvre, alors même qu'il ignore ou avant qu'il connaisse la présence physique ou morale de cet ami. De même le chrétien, sous le voile des phénomènes conscients, pressent et affirme que c'est Dieu qui se meut.

I

L'ordré consiste dans une harmonieuse disposition de moyens à fin. Pour constituer un ordre, il faut donc qu'il existe un être qui poursuive une fin par l'emploi de moyens proportionnés, mis en œuvre selon un mode constant, c'est-à-dire une loi[1].

D'autre part, Dieu se doit à lui-même de mettre de l'ordre dans toutes ses œuvres. Si donc il crée l'homme, il se doit à lui-même de lui assigner une fin pour l'obtention de laquelle, il devra lui donner les moyens nécessaires et suffisants.

De fait, Dieu a créé l'homme. Il lui a donné une fin déterminée. Elle consiste en ce qu'il doit s'élever à une connaissance de plus en plus parfaite du vrai, suivant pour cela, dans son esprit, une marche ascensionnelle qui le rapproche de plus en plus du Vrai absolu c'est-à-dire de Dieu, et en ce qu'il doit réaliser, en lui, le bien moral d'une manière de plus en plus parfaite, suivant aussi pour cela, dans sa volonté morale, une marche ascensionnelle qui le rende de plus en plus conforme au Bien absolu.

De même Dieu a donné à l'homme les moyens nécessaires et suffisants pour atteindre cette fin. C'est ainsi qu'il l'a fait corps et âme immortelle: ce sont les principes essentiels de l'homme, *essentialia*. Ils ont été développés de telle sorte qu'ils fussent pourvus des facultés nécessaires à leur action. Le concours divin, indispensable à l'exercice des facultés, leur a été assuré. Ce sont les exigences de l'essence de l'homme, *exigentiæ*. De plus les facultés s'exerçant avec le concours de Dieu, peuvent acquérir les vertus qui leur sont propres, *vires*[2].

1. Dans la présente étude, on ne considérera que les moyens et la fin, soit de l'ordre naturel, soit de l'ordre surnaturel. La recherche de la loi selon laquelle, dans l'ordre surnaturel du moins, les moyens doivent être mis en œuvre pour l'obtention de la fin, fait l'objet de différentes controverses réunies sous le titre général de la grâce actuelle.

2. Il n'est pas inutile de faire remarquer que les diverses expressions d'essence, de facultés, de concours divin, de vertus, peuvent ne pas être entendues ici dans le sens très précis qui leur est donné dans la philosophie scolastique. Il suffit de les prendre dans le sens large qui est alors celui

Or les principes essentiels de l'homme, les exigences de facultés et de concours divin qui les accompagnent, ainsi que la puissance, pour ces mêmes facultés, d'acquérir les vertus qui leur sont propres, constituent ce qu'on appelle la nature de l'homme. La fin en vue de laquelle l'homme a été constitué dans cette nature, est la fin naturelle de l'homme. De cette harmonieuse disposition de moyens à fin, résulte l'*ordre naturel* de l'homme.

Continuons encore cette analyse. Les éléments qui forment la nature de l'homme aussi bien que la fin pour l'obtention de laquelle elle a été ainsi composée, représentent autant de dons de Dieu, en ce sens que Dieu n'était pas tenu de créer un tel ordre de choses; aussi les appelle-t-on les dons naturels de l'homme.

Pourtant, étant donné que Dieu se proposait de créer l'homme, il se devait à lui-même de lui assigner la fin déterminée, que de fait il poursuit, et de l'établir dans cette nature que de fait il possède. Aussi les éléments qui composent la nature humaine et la fin vers laquelle elle tend, représentent-ils ce à quoi l'homme a droit, c'est son droit ou ce que Dieu se doit à lui-même de donner à l'homme, à supposer qu'il le crée. D'où la définition de l'ordre naturel : *Debitum naturæ humanæ*[1].

La volonté de Dieu, en plaçant l'homme sur la terre, n'était pas qu'il fût enfermé dans les limites de l'ordre naturel, mais que de plus il fût élevé à un ordre bien supérieur.

La fin de ce nouvel ordre serait dans cette participation à la vie divine qui consiste dans la vision immédiate de Dieu et dans le bonheur infini qui en résulte.

Voici quel serait le moyen d'arriver à cette fin. Au cours de sa vie terrestre, l'homme serait initié à la vie divine par la communication de la grâce. Cette grâce irait en se développant, selon la correspondance fidèle

qu'elles ont dans toute philosophie. L'essence désigne ce qu'il y a de plus fondamental dans l'homme; les facultés désignent nos différents modes d'activité; le concours divin désigne la providence de Dieu agissant sur nous; les vertus signifient le développement de la personne humaine qui résulte de l'exercice de son activité.

1. Cf. Palmieri, *De Deo creante et elevante*, thes. XXXII.

de l'homme. Après cette vie terrestre, Dieu admettrait l'homme à la vision béatifique, en prenant en quelque sorte comme base d'appréciation le degré de grâce qu'il aurait réalisé sur la terre.

L'horizon divin du bienheureux serait en quelque sorte proportionné à ses mérites. En termes moins réalistes, l'homme posséderait Dieu dans la mesure où il l'aurait fidèlement recherché, au cours de sa vie terrestre[1].

Ce n'est pas cependant que la vie de vision béatifique soit d'une autre nature que la vie de la grâce; elle n'en est au contraire que l'épanouissement[2]. Mais cette vie ne s'épanouit que dans la mesure où elle a été préparée sur la terre. Telle est la fin et tel est le moyen de cet ordre bien supérieur, auquel Dieu destinait l'homme en le créant dans l'ordre naturel : c'est l'ordre surnaturel.

Il résulte de ce qui précède que cet ordre dépasse non seulement l'ordre naturel de l'homme mais celui de n'importe quelle créature : l'ordre surnaturel est un ordre tout divin[3].

1. Cette doctrine d'un bonheur céleste proportionné au mérite ou d'un malheur proportionné au démérite, a été nettement exposée et définie par le concile de Florence : « *Illorumque animas qui post baptisma susceptum, nullam omnino peccati maculam incurrerunt, illas etiam, quæ post contractam peccati maculam, vel in suis corporibus, vel eisdem exutæ corporibus, prout superius dictum est, sunt purgatæ, in cælum mox recipi et intueri clare ipsum Deum trinum et unum, sicuti est, pro meritorum tamen diversitate alium alio perfectius. Illorum autem animas, qui in actuali mortali peccato vel solo originali decedunt, mox in infernum descendere, pœnis tamen disparibus puniendas.* » (DENZ. *Enchirid.*, 588.)

2. Pourtant il faut bien se garder de penser que la vie de la grâce, parvenue au terme de son évolution, soit en quelque sorte l'intermédiaire par lequel le bienheureux voit Dieu. Tout parfait qu'il est, cet intermédiaire reste un don créé, par suite une lumière insuffisante pour voir Dieu directement. Cette lumière est exigée, dit saint Thomas, non comme une ressemblance dans laquelle et par laquelle la créature pourrait contempler Dieu, mais comme une perfection nécessaire de l'intelligence, pour qu'elle puisse voir Dieu : « *Lumen istud non requiritur ad videndum Dei essentiam quasi similitudo in qua Deus videatur sed quasi perfectio quædam intellectus confortans ipsum ad videndum Deum.* » (*Sum. theol.*, I, q. XII, a. 5 ad 2um). Mais alors comment l'âme peut-elle voir directement Dieu ? L'âme, arrivée au terme de la grâce, voit Dieu directement, dit saint Thomas, parce que Dieu, par une action toute mystérieuse qui ne comporte aucun intermédiaire, se révèle à elle, tel qu'il est : « *Et ideo cum essentia divina sit actus purus, poterit esse forma quam intellectus intelligit; et hoc erit visio beatificans; et ideo Magister dicit, in I Sentent., D. I., quod unio animæ ad corpus est quoddam exemplum illius beatæ unionis qua spiritus unietur Deo.* » (*In IV Sent.* D. XLIX, q. II, a. 1, sol.)

3. La supériorité de l'ordre surnaturel par rapport à n'importe quel autre

Remarquons, en terminant cette analyse, que l'ordre naturel, tout aussi bien que l'ordre surnaturel, représentent un don de Dieu, en ce sens que Dieu n'était pas plus tenu de créer l'homme qu'il n'était tenu de l'élever à l'ordre surnaturel. De plus Dieu eût très bien pu créer l'homme dans l'ordre naturel sans que pour cela il se dût à lui-même d'élever la nature humaine à l'ordre surnaturel. Aussi peut-on définir l'ordre surnaturel : *Indebitum naturæ humanæ et illam perficiens supra ordinem suum et supra ordinem cujusvis naturæ creatæ, scilicet in ordine divino*[1].

Comme il est facile de le voir, l'ordre naturel et l'ordre surnaturel sont donc totalement différents.

1° Ils diffèrent en eux-mêmes.

L'ordre naturel a pour fin une connaissance indéfiniment perfectible et une vie morale elle-même indéfiniment perfectible. Au contraire l'ordre surnaturel a pour fin la possession immédiate, par la vision béatifique, du Vrai infini, du Bien infini, c'est-à-dire de l'essence même de Dieu. De plus, de même que la fin de l'ordre naturel est acquise par la mise en jeu des moyens qui lui sont proportionnés : de même la fin de l'ordre surnaturel ne peut être acquise que par la mise en œuvre des moyens qui sont de

ordre créé, a été très bien mise en lumière par SCHRADER, *De triplici ordine*, Pars alt., c. I, n° 3. — Ripalda dans son grand traité *De Ente supernaturali*, disp. XXIII, sect. 2ª, avait cru pouvoir soutenir la possibilité d'une substance créée, essentiellement surnaturelle. Cette doctrine a été réfutée par PALMIERI, *De Deo creante et elevante*, thes. XXXIX, et par FRANZELIN, *De Deo uno*, thes. XIV. Toute terminologie d'école mise à part, voici à quoi se ramène cette discussion. L'argumentation de Ripalda est celle-ci : une substance qui posséderait la grâce à titre d'élément essentiel, resterait une substance finie, car la grâce qui serait, si l'on veut, le caractère spécifique de cette substance, est quelque chose de fini. Or tout ce qui est fini est possible à Dieu.

Mais Ripalda ne remarque pas qu'il joue avec des abstractions. La grâce c'est Dieu venant dans l'âme et la transformant pour l'accommoder aux exigences de sa présence. Sans doute la transformation produite dans l'âme est quelque chose de fini, quelque chose de créé. Mais cette transformation sert en quelque sorte de fondement à une relation toute divine, c'est-à-dire à l'union de Dieu avec sa créature; c'est là son unique raison d'être.

Cette relation qui, encore une fois, est Dieu lui-même présent dans l'âme du fidèle, est une propriété toute divine. Il va sans dire que cette explication laisse subsister une grosse difficulté. Comment la grâce créée peut-elle servir de fondement à une relation toute divine? C'est le mystère.

1. Cf. PALMIERI, *De Deo creante et elevante*, thes. XXXIII.

même nature qu'elle. Il y a en quelque sorte entre ces deux ordres ou bien entre ces deux vies, une différence de genre : ce sont deux vies se développant parallèlement sans que la première puisse jamais devenir la seconde, sans que la seconde puisse jamais devenir la première, même lorsque la vie naturelle aura été à ce point compénétrée par la vie naturelle, dans un même individu, qu'elle paraisse comme absorbée par elle[1]. Ajoutons que c'est la fin de la vie surnaturelle qui permet de déterminer la nature des moyens employés pour l'atteindre. Ainsi tel sentiment sera d'ordre surnaturel, s'il a pour terme connaturel, la vision béatifique[2].

2. Ces deux ordres diffèrent encore dans la nécessité de leur existence.

La création de l'ordre naturel dépend de la volonté de Dieu seulement et non pas de la volonté de l'homme qui ne peut qu'en retarder la pleine exécution par ses désordres moraux. Au contraire, la réalisation de l'ordre surnaturel, bien que voulue par Dieu, reste conditionnée à l'acceptation de la volonté libre de l'homme qui peut toujours en empêcher, en lui, la formation ou le développement. Cette disposition est une loi que Dieu semble s'être tracée et qui préside à toute l'économie de la vie surnaturelle. D'une part, il veut que l'homme soit élevé à l'ordre surnaturel, mais il veut aussi que l'homme s'élève à cet ordre, librement. Pour cela, il conservera le pouvoir de s'en écarter ou de s'en affranchir, quand une fois il l'aura accepté. Ajoutons que la grande préoccupation de l'Eglise,

1. S. THOMAS, *Sum. theol.*, I-II, q. CXII, 2, a. 2. « *Donum gratiæ*, écrit-il, *excedit omnem facultatem naturæ creatæ, cum nihil aliud sit quam quædam participatio divinæ naturæ, quæ excedit omnem aliam naturam.* »

2. C'est donc la fin de l'ordre surnaturel qui est le critérium qui servira à distinguer le caractère surnaturel des moyens employés. « [Visio beata] *in genere*, écrit Suarez, *finis est* [et] *quasi prima radix totius ordinis gratiæ omniumque supernaturalium donorum.* (*De Deo*, lib. II, cap. IX, n° 1.) — J. Simon commet une étrange erreur lorsqu'il propose la vision béatifique comme la fin de celui qui, pendant toute sa vie, se serait contenté d'observer une religion purement naturelle. « *Nous résumons*, écrit-il, *nos espérances dans cette parole de Bossuet : « Quelle sera cette vie ? Voir Dieu éternellement tel qu'il est et l'aimer sans jamais pouvoir le perdre. » Pour qui connaît la nature et les besoins de l'intelligence et de l'amour, il n'y a rien de plus précis que cette grande et douce parole : Voir Dieu face à face et l'aimer de tout son cœur pendant toute l'éternité.* » (*Relig. naturelle*, IIIe partie, ch. II.)

a toujours été de faire respecter cette disposition divine.

En terminant la première partie de ce travail, nous sommes amenés à faire remarquer que Dieu eût pu s'en tenir à la réalisation de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel. Mais le principal point de vue du théologien n'est pas d'examiner la foi telle qu'elle eût pu être; il considère surtout la foi telle qu'elle est, c'est-à-dire telle qu'elle s'est manifestée et telle qu'elle s'est développée ou qu'elle se développe dans la conscience chrétienne, sous la direction de l'Esprit du Christ.

Or, d'après cette foi, le premier homme créé dans l'ordre naturel a été aussi constitué dans l'ordre surnaturel, dans lequel d'ailleurs il ne persévéra pas. Mais en même temps que Dieu s'était plu à élever le premier homme à l'ordre surnaturel, il lui avait accordé, par mode de conséquence, un certain nombre de dons d'un caractère spécial, comme par exemple celui de l'exemption de la mort par le privilège d'une vie naturelle toujours continuée.

Ces dons sont en dehors de l'ordre surnaturel, c'est bien évident, puisqu'ils n'ont pas pour fin la vision béatifique et qu'ils n'appartiennent pas à la vie de la grâce qui y conduit. Sont-ils également en dehors de l'ordre naturel? Non. Le privilège d'une vie naturelle toujours continuée, par exemple, a bien pour terme la fin naturelle de l'homme et représente un moyen qui conduit à cette fin. Seulement c'est un moyen qui requiert un concours particulier que Dieu ne se doit pas de donner à la nature humaine qu'il crée. Bref c'est un don qui n'est pas dû à la nature humaine, mais qui perfectionne cette nature dans son ordre. C'est ce qu'on appelle du préternaturel ou encore du surnaturel relatif[1]. On l'oppose ainsi au surnaturel proprement dit ou absolu. On peut le définir de la manière suivante : *Indebitum naturæ humanæ, sed illam perficiens in ordine suo*[2].

1. Le miracle, par exemple, est un fait qui appartient au surnaturel relatif.
2. Cf. Palmieri, *De Deo creante et elevante*, thes. XXXIII.

II

On pourrait être tenté de croire que cette description de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel est une conception plus ou moins aprioristique. Elle est, au contraire, comme la conclusion de tous ces longs démêlés auxquels on s'est livré avec passion depuis saint Augustin jusque vers la fin du xvi[e] siècle.

A cette époque en particulier, la doctrine de la distinction des deux ordres fut attaquée avec une remarquable habileté par le théologien Baïus[1] Cette controverse amena l'Eglise à se prononcer sur le point précis qui divisait les esprits. Elle le fit par la publication d'une liste de propositions restées célèbres dans l'histoire de la théologie.

Baïus prétendait que l'élévation à l'ordre surnaturel, accompagnée de la gratification des dons préternaturels, ce qu'on a appelé l'état de justice originelle, était absolument due à la nature humaine pour qu'elle fût bonne. Aussi Dieu se devait-il à lui-même, à supposer qu'il créât l'homme, de lui conférer ces dons. C'est à ce point que si Dieu avait créé l'homme sans le constituer dans l'état de justice originelle, il eût façonné un être foncièrement mauvais, ce qui est contraire à ses attributs.

Si l'état de justice originelle était dû à l'homme pour qu'il fût bon, la privation de cette justice originelle, survenue par suite du péché d'Adam, a placé l'homme dans un état de désordre complet dans lequel il est absolument incapable de dominer ses appétits. Il a perdu la liberté

1. Baïus, 1513-1589, docteur de l'Université de Louvain, envoyé par cet Institut au concile de Trente, plus tard chancelier de cette même Université, est le premier théologien qui ait soutenu cette doctrine à laquelle on devait plus tard donner le nom de jansénisme. Dans plusieurs petits traités dont les principaux sont ceux qu'il intitule : *De meritis operum*, *De prima hominis justitia et de virtutibus impiorum*, *De libero hominis arbitrio*, il s'applique à montrer toute l'étendue de cet état de péché qui a suivi la chute du premier homme. Pie V, dans la bulle *Ex omnibus afflictionibus*, condamna soixante-dix-neuf propositions extraites des divers traités de Baïus. Celui-ci accepta le décret pontifical, déclara fausses, lui aussi, les propositions censurées, mais en prétendant qu'elles ne représentaient pas sa doctrine. (Cf. Le Bachelet, *Baïus*, *Dict. de théol. cath.*)

morale et il est livré à la merci de sa concupiscence. Cette concupiscence passée en chacun de nous, par suite de la désobéissance d'Adam, est, selon Baïus, le péché originel.

Cependant le Christ a racheté tous les hommes, c'est-à-dire qu'il a mérité qu'ils fussent partiellement et progressivement reconstitués dans l'état de justice originelle. Mais ces dons que le premier homme possédait comme son dû, l'homme pécheur les reçoit de la bonté toute gratuite de Dieu et nullement comme son dû, car, par suite de sa faute, il a perdu tous ses droits à l'état de justice originelle. Reconstitué en grâce, l'homme retrouve le pouvoir de dominer la concupiscence, dont la puissance diminue à mesure que la grâce augmente, puisque la concupiscence n'est rien autre chose sinon un désordre survenu par suite de la privation de la grâce.

Telle est la doctrine de Baïus. Cette théorie, il serait facile de le montrer, contient en germe, le Calvinisme et le Jansénisme[1].

Baïus était arrivé à construire ce système, sous l'influence de diverses causes. La première est l'interprétation trop littérale de la doctrine de saint Paul et de saint Augustin, qui enseignent en effet que sans l'Esprit-Saint, c'est-à-dire sans la grâce, l'homme est sous l'empire de la concupiscence, *animalis homo*. Il ne devient *homo spiritalis* que par le secours de l'Esprit-Saint.

Mais le système de Baïus s'inspirait aussi d'une philosophie très élevée, déjà en vogue au XVIe siècle, et qui devait trouver son expression parfaite dans les écrits de Leibniz, celle qui a reçue le nom de Méliorisme. Le principe fondamental de cette doctrine est celui-ci, Dieu se doit à lui-même de créer le meilleur monde possible.

Par ordre de Pie V, les écrits de Baïus furent examinés et la doctrine en fut résumée en 79 propositions.

1. Voici quelques indications qui permettront de rattacher cette doctrine à celles de Calvin et de Jansénius. Depuis la chute d'Adam, dit Baïus, l'homme coupable n'a plus aucun droit à la grâce. La grâce est donc devenue quelque chose de tout à fait gratuit. D'autre part, Dieu ne saurait donner la grâce, eu égard au bien moral naturel de l'homme, puisque celui-ci, tout entier sous l'empire de la concupiscence, ne peut plus faire que le mal. Il reste que Dieu donne la grâce à qui il lui plaît et dans la mesure de son bon plaisir.

La proposition 26e est ainsi conçue : « l'intégrité du premier homme n'a pas été un état non dû, mais sa condition naturelle[1]. » Sous ce nom d'intégrité, Baïus entendait tout l'état de justice originelle, c'est-à-dire l'élévation à l'ordre surnaturel et les dons préternaturels. Il méprisait cette distinction qu'il disait avoir été inventée par les scolastiques.

La proposition 21e vise en particulier les dons surnaturels. Baïus déclare que le premier homme avait un droit strict à la grâce, c'est-à-dire à la participation à la vie divine[2].

La proposition 78e concerne en particulier le don préternaturel de l'immortalité. Baïus déclare que l'immortalité était un don que Dieu se devait à lui-même de conférer au premier homme[3].

La proposition 79e résume toute la doctrine de Baïus en disant que l'état de justice originelle était un don dû au premier homme[4].

Or ces 79 propositions furent condamnées par Pie V en 1567, d'une condamnation dite la condamnation en masse, *in globo*, comme étant hérétiques, erronées, téméraires, etc.

Il n'est pas sans intérêt, pour le sujet que nous traitons, de connaître la portée de ce genre de condamnation.

Des propositions peuvent être condamnées par l'Eglise de deux manières, ou bien séparément, *singulatim*. C'est le cas des cinq propositions de Jansénius condamnées par Innocent X en 1653. Ou bien elles peuvent être condamnées en masse, *in globo*. Cette condamnation en masse a lieu quand un Concile, le Pape ou le Saint-Office, après avoir énoncé une liste de propositions extraites des écrits

1. Denz. *Enchirid.*, 906. « *Integritas primæ creationis non fuit indebita humanæ naturæ exaltatio, sed naturalis ejus conditio.* »

2. *Ibid.*, 901. « *Humanæ naturæ sublimatio et exaltatio in consortium divinæ naturæ debita fuit integritati primæ conditionis et proinde naturalis dicenda est et non supernaturalis.* »

3. *Ibid.*, 958. « *Immortalitas primi hominis non erat gratiæ beneficium sed naturalis conditio.* »

4. *Ibid.*, 959. « *Falsa est doctorum sententia, primum hominem potuisse a Deo creari et institui sine justitia naturali.* »

d'un auteur, les font suivre d'une série de notes, telles que celles-ci : hérétiques, erronées, téméraires.

Une condamnation de ce genre indique deux choses : 1° qu'il n'y a aucune des propositions de la série qui ne soit frappée de quelqu'une de ces notes; 2° qu'il n'y a aucune note qui ne s'applique à l'une ou à l'autre de ces propositions. Dès lors toutes doivent être rejetées, sans qu'on puisse dire qu'elles soient toutes censurées de la même manière, ni même sans qu'on puisse dire à laquelle de ces propositions s'applique la censure la plus grave.

III

Ce serait, semble-t-il, s'abuser étrangement si après avoir décrit l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, et après avoir montré, par les déclarations formulées contre Baïus, comment le premier n'exige en rien le second, on croyait avoir établi définitivement la distinction qui existe entre ces deux ordres. Jusqu'ici on n'a guère fait qu'exposer le côté théorique et abstrait de cette difficile question. Il faut de plus essayer de faire en quelque sorte l'application pratique, en recherchant comment l'ordre naturel et l'ordre surnaturel peuvent coexister dans une même âme humaine.

Une double difficulté se présente immédiatement à l'esprit. Comment l'homme constitué dans l'ordre naturel peut-il néanmoins être élevé à l'ordre surnaturel, sans qu'il en résulte, en lui, une sorte d'antagonisme d'activité d'une part; sans qu'il y ait en lui, d'autre part, une diminution de la personne humaine ou une transformation allant jusqu'à une sorte de déification substantielle de celle-ci[1].

1. Voici le sens de cette expression, peut-être un peu trop scolastique, qu'on a cru devoir employer. Il y aurait *déification substantielle*, dans l'élévation de l'homme à l'état de grâce, si la grâce non seulement semblait absorber, mais si elle absorbait réellement la nature morale de l'individu, au point de lui ôter sa personnalité. De même il y a union substantielle, lorsque les deux éléments qui s'unissent, deviennent un nouvel être, ou bien lorsque l'un des deux principes qui entrent en conjonction, est absorbé par l'autre. Au contraire, il y a union accidentelle lorsque les deux êtres qui s'unissent, conservent respectivement leurs propriétés. L'union de Dieu et de l'homme, dans l'état de grâce, est seulement accidentelle : c'est une *déification accidentelle*.

L'ordre naturel consiste en ce que l'homme poursuit une fin naturelle, par la mise en œuvre des dons naturels qu'il a reçus, selon la loi même de sa nature. L'ordre surnaturel consiste en ce que l'homme poursuit une fin surnaturelle par la mise en œuvre des dons surnaturels qu'il a reçus, selon la loi propre à cette vie surnaturelle.

Sans doute ces deux ordres manquent absolument de proportion, en ce sens que l'ordre surnaturel, qu'on le considère au point de vue de sa fin, de ses moyens ou de sa loi, ne représente pas un développement de l'ordre naturel également considéré à ces divers points de vue. En termes plus concrets, ces deux ordres manquent de proportion en ce sens que l'homme abandonné à lui-même, quelle que soit la perfection du développement de sa nature, ne réalise jamais, en lui, le plus petit degré de vie surnaturelle.

Qu'est-ce donc, en effet, que la vie surnaturelle sinon Dieu, admettant l'homme à participer à la vie même dont il vit et lui donnant de quoi pouvoir vivre de cette vie. Par la vie de la grâce, Dieu vient habiter dans l'âme, à la manière d'un prince qui vient habiter dans son palais ; la grâce, c'est avant tout Dieu venant dans l'âme. Mais de même qu'un prince qui vient habiter dans un palais, adapte cet édifice à la dignité et aux exigences de sa personne, de même Dieu adapte l'âme dans laquelle il vient habiter, aux exigences de sa divinité. Aussi la vie divine consiste-t-elle en un double don qui est le don incréé, à savoir Dieu lui-même, et le don créé, qui est l'adaptation de l'âme à Dieu [1].

1. Cette distinction de la grâce en deux dons, le don incréé qui est Dieu lui-même et le don créé qui est l'adaptation de l'âme à Dieu, a été très bien mise en relief dans les *cours lithographiés* du P. Baudier et du P. Jovene. Elle dissipe les équivoques introduites par certains auteurs de théologie et surtout par les mystiques, d'après lesquels il semble trop que l'état de grâce soit une sorte de divinisation substantielle de l'homme. Ce qui les a conduits à cette exagération dans laquelle plusieurs critiques n'ont pas hésité à voir du panthéisme, c'est l'interprétation abusive qu'ils ont faites du texte de la *IIa Petri*, I, 4 : « *Per quem maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per haec efficiamini divinæ consortes naturæ.* » Ils n'ont pas assez fait remarquer que l'expression « *divinæ consortes naturæ* » ne doit pas être prise à la lettre. Elle signifie que Dieu voulant venir habiter en nous, élève tout d'abord notre nature, en s'appliquant à la rendre aussi semblable que possible à sa propre nature.

On conçoit dès lors que la nature humaine ne puisse évoluer jusqu'à cette vie, puisqu'elle est la vie divine elle-même et une adaptation de ce qui est humain ou divin.

Mais s'il y a manque de proportion entre la vie naturelle et la vie surnaturelle, il ne s'ensuit pas pourtant qu'il y ait incompatibilité entre ces deux vies au point que, de leur union, résulte une sorte d'antagonisme ou de désordre d'activité. C'est que si l'homme n'est pas Dieu, il est pourtant l'analogue, mais l'analogue bien réduit, de Dieu. Du moins il ne conçoit Dieu que comme un analogue de lui-même, mais un analogue dont la perfection est infinie. Et en effet, tout aussi bien que Dieu, l'homme tend vers le vrai, le bien, le beau. De la sorte, même dans l'ordre naturel, l'homme se trouve être l'image de Dieu et l'homme a besoin de savoir cela pour donner un fondement à la nécessité des tendances essentielles qu'il constate en lui par la conscience. Cette analogie de l'homme avec Dieu suffit, semble-t-il, pour que l'homme puisse recevoir la vie même de Dieu et être adapté par lui à participer au divin [1].

D'autre part l'ordre surnaturel vient en quelque sorte se greffer sur l'ordre naturel mais sans le diminuer, du moins en ce qu'il a de bon. C'est en effet un point de doctrine sur lequel il faut insister, que la grâce est toujours conditionnée à l'acceptation libre de l'homme. Le Sauveur se tient pour ainsi dire à la porte de l'âme, selon cette belle parole de l'Apocalyse [2], et il n'y entre, pour établir son règne, que dans la mesure où l'âme l'accepte. Mais une fois qu'il est entré dans l'âme, toujours avec l'agrément de la volonté libre de celle-ci, il y développe

1. Palmieri. *De Deo creante et elevante*, thes. XXXVI, examine avec le plus grand soin cette question fondamentale de la possibilité de l'ordre surnaturel. « *Horum autem donorum* [supernaturalium] *communicatio*, dit-il, *non est nisi participatio finita excellentior et indebita perfectionis infinitæ Dei; hæc autem participatio finita possibilis est intellectui et voluntati creatæ; nam, ut monuimus, capacitas harum facultatum est objective infinita ad omne verum et omne bonum, ideoque capax etiam est recipiendi a Deo quidquid in amplitudine veri et boni, finito modo, communicari potest, jam vero hujusmodi participatio bonorum, si stabilis sit, spiritum creatum elevat ad statum specialis unionis cum Deo, qui, qualis reapse sit, definiri debet ex facto quod historice constat* [et ex aliis fontibus]. »

2. III, 20.

sa vie d'union au Père, en sorte que l'âme se trouve tout orientée vers Dieu le Père, au lieu d'être orientée vers la créature. Cela se fait sans qu'il contrarie l'activité naturelle de l'âme, puisqu'il trouve en elle, une orientation vers Dieu le Père, mais seulement analogue à celle qu'il y établit.

La personnalité morale de l'homme n'est donc amoindrie en rien, puisque l'orientation vers Dieu le Père dépend de l'acceptation de sa volonté propre, et puisque cette orientation se greffe sur une orientation analogue, préexistant dans le cœur de l'homme et qui constitue ce qu'il y a de bon dans la personne humaine[1].

Il est vrai qu'à mesure que l'âme se trouve orientée vers Dieu par la grâce, elle se trouve détachée davantage des créatures et diminuée d'autant. Mais cette diminution n'est que celle de la personnalité viciée qui est en nous : elle n'est donc pas une diminution irrationnelle. D'ailleurs c'est une diminution consentie par l'âme. Donc l'ordre sur naturel, en venant se greffer sur l'ordre naturel, ne le diminue pas et par suite ne le déifie pas substantiellement mais accidentellement seulement.

Un exemple rendra compte de cette idée et résumera toute cette étude. Qu'on se représente un pauvre petit filet d'eau se dirigeant difficilement vers la mer, c'est-à-dire vers son but, et menacé, à chaque instant, par un obstacle, de prendre une orientation toute différente. Que survienne alors un torrent dont l'orientation vers la mer est irrésistible et impétueux. Cette fois le pauvre petit filet d'eau est pris et emporté. Ainsi en est-il de la nature

1. M. J. Payot dans un article, remarquable d'ailleurs à plusieurs points de vue, comprend bien mal la doctrine catholique, lorsqu'il écrit : « *L'éducateur républicain sait que tous ses devoirs se résument à enseigner le respect absolu de la personne humaine en soi et en autrui. Or notre système d'éducation est en grande partie hérité de la thèse catholique, que la nature humaine est foncièrement mauvaise et corrompue ; que, par suite, l'éducation doit être une contrainte et qu'elle doit être fondée sur la peur.* » (*Education du caractère, Revue philosophique*, 1899.) Cette prétendue thèse catholique est exactement celle de Baïus, de Calvin et de Jansénius. Les conséquences qu'elle peut avoir dans le domaine de l'éducation, sont tout ce qu'il y a de plus opposé au véritable esprit chrétien. M. Payot n'est pas le seul auteur qui, pendant ces dernières années, ait attribué à l'Eglise, les doctrines jansénistes. Cette confusion vient en grande partie de ce fait que beaucoup de ces Messieurs de l'Université, n'ont étudié le dogme catholique que dans la littérature du XVII[e] siècle.

et de la grâce, avec cette différence pourtant, car toute comparaison cloche, que le petit filet d'eau est emporté d'une manière irrésistible et se trouve complètement absorbé par le courant [1].

L. LABAUCHE,
Professeur de Dogme au Séminaire Saint-Sulpice.

1. Les mystiques ont heureusement employé cette comparaison pour interpréter ce verset de saint Jean, XIV, 6 : « *Ego sum via, veritas et vita.* » Le sens de ce verset est celui-ci : Le Christ est la Vie qui vivifie les hommes, mais en même temps cette Vie est la Lumière qui illumine les hommes ; par suite le Christ, Vie et Lumière, est la Voie par laquelle les hommes vont à Dieu le Père. On a donc comparé le Christ, Vie vivifiante, Lumière qui illumine, Voie par laquelle on s'achemine vers Dieu, à un fleuve tout resplendissant par le reflet de ses eaux et qui se dirige ainsi vers la mer. Il se trouve être par suite vie, lumière et voie. Or ce que doit faire le chrétien, c'est de se jeter dans ce fleuve afin d'être entraîné par lui vers la mer, en participant à son mouvement et au reflet de ses eaux. En d'autres termes, le chrétien n'est pas celui qui imite le Christ en vivant parallèlement avec lui : c'est celui qui imite le Christ en vivant conjointement avec lui, c'est-à-dire en s'abandonnant aux lumières et aux inspirations que le Sauveur lui communique et qui font partie de la vie même du divin Maître.

Questions et réponses

Les Origines du Culte catholique.

Le Paganisme dans la liturgie.

On nous a déjà plusieurs fois, par l'intermédiaire de cette *Revue*, adressé sous forme d'objection la question suivante, qui, nous dit-on, préoccupe certains apologistes : il semble que la liturgie catholique, dans quelques-unes de ses parties, présente des analogies qui la rapprochent des cultes païens. Y a-t-il eu réellement des emprunts, et des emprunts importants faits au paganisme par la liturgie chrétienne? Et si oui, qu'en conclure?

La réponse à cette objection n'est donc pas sans actualité. elle a quelque chance d'intéresser les lecteurs de la *Revue pratique d'Apologétique*.

Mais voilà que, d'un autre côté, on accuse aussi le culte catholique d'avoir emprunté sa liturgie aux cérémonies juives. Il ne peut pourtant tirer ses origines tout à la fois du paganisme et du judaïsme. Ne pouvant mener de front la réponse aux deux objections, et la question des relations du culte catholique avec le judaïsme exigeant d'ailleurs des considérations très spéciales, nous réservons pour une autre étude, s'il y a lieu, cette seconde difficulté, et nous concentrerons toute notre attention sur la première.

Voici à peu près comment elle se formule : Nous trouvons dans la liturgie catholique des rites empruntés au paganisme. La conclusion qui se présente naturellement, encore qu'on ne la tire pas toujours, c'est d'abord que la liturgie, au moins dans son ensemble, n'est pas une création chrétienne; elle est une importation étrangère, elle n'a rien de commun avec la doctrine du Christ, et par suite, loin de mériter la note de sainteté, l'Eglise, convaincue de s'être laissée entamer par le paganisme dans une question aussi capitale que celle du culte rendu au Dieu tout-puissant, a failli à sa mission.

Telle est, je crois, l'objection présentée dans toute sa force.

La plupart de ceux qui s'en laissent émouvoir, paraissent

ignorer que, pour se trouver dans les auteurs les plus récents et les plus à la mode, un Renan, un Sabatier, un Harnack, et chez leurs disciples, elle n'est pas d'hier.

Plusieurs protestants du XVIe et du XVIIe siècle attaquèrent violemment les cérémonies de l'Eglise comme entachées d'idolâtrie, surtout la messe. Tout le culte chrétien était païen à les en croire.

Nous ne citerons parmi les plus célèbres que Middleton, dont la lettre souvent réimprimée, et du reste sans aucune valeur scientifique, est devenue une arme de combat aux mains des protestants[1]. C'est un pamphlet, sans aucune critique, écrit par un protestant radical qui trouve idolâtrique le culte rendu à l'eucharistie; les saints peints en rouge rappellent les dieux païens peints de la même couleur, les croix placées aux carrefours sont un souvenir païen comme Ovide en fait foi, les flagellants sont une imitation des prêtres de Bellone, etc., etc.[2].

Que d'autres n'ont pas une base plus sérieuse[3]!

1. MIDDLETON (Conyers). *A Letter from Rome shewding an exact conformity between Popery and Paganism.* London, 1729, in-4°. Les éditions se succèdent en 1733, 1741 (avec des additions), 1742, 1812 (with additional proofs by Publicola, 1841 (à Dublin), en 1847, en 1868, en 1889 sous ce titre : *The protestant manual* (by Cochrane); traduction française : *Lettre écrite de Rome montrant la conformité du paganisme avec la papauté;* cette traduction est faite sur la 4e édition, celle de 1741, et contient le discours préliminaire et le post-scriptum. Une réponse à ce pamphlet : *A plain Answer to Dr Middleton's letter in which the gross misrepresentation contained therein are exposed...* By a Friend to truth. London, 1741, in-8°.

2. Warburton, protestant et ami de Middleton, a lui-même jugé son entreprise de trouver dans le culte catholique des emprunts au paganisme, *utterly mistaken*, une complète illusion. Cf. *De divina Legatione Moysis*, t. II, pars I, p. 355. Lesley préparait une réponse à ce pamphlet, mais elle n'a jamais paru.

3. Nous n'en donnons ici qu'une liste abrégée, mais suffisante pour montrer que le sujet n'est pas nouveau :

MEIER (D.). *De papatu per ethnicismum imprægnato.* Francfort, 1634, 4.

VALKENIER (I.). *Roma paganizans.* Franecq., 1656, 4.

MUNCK (J.-P.). *Papismus-gentilismus.* Cob., 1664, 4.

JONES (S.). *De Origine idololatriæ apud gentiles et christianos.* Lugd., 1708, 4.

HEROLD (A.). *De manifesta idololatria in Romana ecclesia.* Lips., 1712, 4.

REIMBOLD (F.-M.). *Patres primorum sæculorum, idololatriæ Romanensium judices.* Hamb., 1736, 4.

SUKE. *Uebereinstimmung des Papsthums mit dem Heidenthum.* Lips., 1738, in-8°.

STARCK (I.-A.). *De tralatitiis ex gentilismo in religionem christianam.* Regiom., 1774, 4.

HAMBERGER (G.-C.). *Rituum, quos Romana ecclesia a majoribus suis gentilibus in sua sacra transtulit enarratio.* Gott., 1781, 4.

Les controversistes catholiques ne manquèrent pas de relever le gant. Le plus complet et le plus intéressant est sans doute Marangoni, *Delle Cose gentilesche e profane trasportate ad uso e ad ornamento delle chiese*[1].

C'est un ouvrage érudit et solide, comme l'école des savants italiens du XVII[e] et du XVIII[e] siècle en a produit beaucoup. L'auteur s'est bien rendu compte de l'étendue de son sujet, et encore que la préoccupation de répondre à Middleton l'ait arrêté un peu trop longuement sur des points de moindre importance, par exemple sur les temples d'idoles ou thermes convertis en église, les autels, les inscriptions ou les sépulcres et autres objets païens *adaptés* au christianisme (ch. XLIII-LXXXI), il l'a bien traité dans son ensemble.

On peut citer après lui don Giustiniani et Lazeri, qui se sont exercés sur le même sujet[2].

Depuis cette époque, bien des études archéologiques ont été faites, qui permettraient d'ajouter plus d'une page au livre de Marangoni[3].

BLUMBERG (C.-G.). *Suspiria Johannea contra superstitiones ex nomine, igne et herbis ut vocant Joanneis, elicitas*. Schnelb, 1690, 4.

DREUIL (A.). *Du culte de S. J. B. et des images profanes qui s'y attachent*. Amiens, 1846

BALTHASAR (J.-H.). *Exempla superstitiosi cultus S. Michaelis*. Gryph., 4 (s. d.).

Mais ces dernières dissertations se rapportent à des cas particuliers, les fêtes des saints, et il existe sur ce sujet un grand nombre d'études que nous ne citerons pas.

1. Un vol. in-4°. Roma, 1744. Je signale surtout les chapitres suivants : ch. XXIII, *Somma diligenza, e attenzione della chiesa catholica nel purificare da ogni superstizione gentilesca tutti i sacri suoi riti;* ch. XXVI, *Delle processioni praticate da gentili e da noi : e di quello in specie della purificazione della B. V.;* ch. XXVI, *Di alcuni riti, e cerimonie civili derivati dal gentilesimo nell' Esequie de' nostri defonti;* ch. XXVII, XXIX, XXXI, XXXII, XXXIII. *Se alcune vesti ecclesiastiche derivate siano nella chiesa da quelle de' gentili*, etc.

2. Dom Giustiniani (1726), du Mont-Cassin, a laissé au rapport d'Armellini un ouvrage : *De variis gentilium ritibus quos Christiana ecclesia sanctificavit atque in suum usum convertit.*

P. LAZERI. *De falsa veterum Christianorum rituum a ritibus ethnicorum origine diatriba*. Rome, 1777, in-4°.

Ajoutons cette dissertation de FRANCK (H.-A.), *De sacris Eleusiniis, cum sacris christianis non comparandis*. Erf., 1772, 4 ; et plus récemment GRISAR, *Relazione fra alcune feste cristiane e alcune usanze pagane*, *Civilta cattol.*, 1900, p. 450-458.

3. Voyez l'article de Dom LECLERQ, *Anges*, dans notre *Dictionnaire d'archéol. chrét. et de liturgie*, notamment le paragraphe sur *Les anges psychagogues* et la compénétration des types mythologiques et des types chrétiens, col. 2121 ; l'art. *Ames*, col. 1543, etc.; l'art. *Athènes*, col. 3039 et surtout 3072 sq.

Cf. aussi CH. BAYET. *De titulis atticæ christianis antiquissimis*, in-8° Paris, 1898.

Newman, bien au courant, en qualité de converti, de la controverse protestante, est revenu plusieurs fois sur ce sujet « que les écrivains protestants, dit-il, nous ont rendu familier ». Il justifie ces usages chrétiens, par sa grande et féconde idée sur le pouvoir assimilateur et assainissant de l'Église [1].

La thèse a été rajeunie chez nous surtout par Renan et Sabatier, chez nos voisins par Harnack [2]. On y pourrait ajouter les folkloristes qui, dans leur ardeur louable à rechercher les traces des anciennes coutumes ou des superstitions subsistantes, ne se sont pas toujours assez gardés contre des rapprochements plus ingénieux qu'historiquement justifiés [3].

On voit par ce simple aperçu bibliographique que la question ne manque pas d'importance, et qu'elle a été envisagée à des points de vue très divers. Il y a eu bien des confusions, beaucoup de fausses interprétations ou d'illusions, un grand nombre de déclamations superflues. Il ne sera pas inutile de la ramener à quelques chefs principaux :

1° Nous nous demanderons d'abord si le fait de ces emprunts au paganisme est bien prouvé;

FOUCART (P.). *Mémoire sur les ruines et l'hist. de Delphes*, dans *Archives des missions scientifiques*, 1865 (2e série, t. II, p. 5-8).

HERTZBERG (G.-F.). *Hist. de la Grèce sous la domination des Romain*. Paris, 1888, etc.

1. Cf. BRÉMOND. *Newman : Le développement du dogme chrétien*, p. 253. Cf. aussi p. 247, 248, 249, 250, 263; BRÉMOND. *Psychologie de la foi*, p. 305-306.

2. Cf. SABATIER, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, éd. 1897, p. 210, 211, 234. « Que devenait pendant ce temps le culte, l'adoration, la religion proprement dite? Entre la terre et le ciel, on voit reparaître toute l'antique hiérarchie des dieux, héros, nymphes ou déesses, remplacés par la Vierge mère, les anges, les diables, les saints et les saintes. Chaque ville, chaque paroisse, chaque fontaine a son patron ou sa patronne, etc. » Pour Renan et Harnack on trouvera plus loin les références. J. RÉVILLE, *La religion sous les Sévères* (1 vol. in-8°. Paris, 1886) ne traite le sujet qu'en passant, cf. p. 293-295.

3. Parmi les modernes, citons encore :

HARNACK (TH.). *Christl. gemeindegottesdienst*. Erlangen, 1854.

HATCH (E.). *Influences of greek ideas and usages upon the christian church*. Londres, 1890, in-8° de 360 p.

ANRICH (G.). *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christenth*. Gott., 1894, in-8°.

ANRICH. *Die Anfänge des Heiligenkultus in der Christ. Kirche*, 1904, in-8°.

WOLHERMIN (G.). *Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchrist. durch das antike Mysterienwesen*. Berlin, 1896, in-8°.

Nous aurons à revenir sur l'ouvrage de Lucius, *Die Anfänge des Heiligenkultus in der Christl. Kirche*. Tubingen, 1904.

Pour les comparaisons entre le culte de Mithra et la liturgie catholique, discussion que nous ne pouvons aborder ici, voir surtout : A. DIETERICH, *Eine Mithrasliturgie erläutert*, Leipzig, 1903, et la *Revue d'hist. ecclésiast.*, de Louvain, avril 1904, p. 290 sq.

2° A supposer qu'il le soit, qu'en faudrait-il conclure?

3° Nous examinerons ensuite dans quelle mesure la liturgie chrétienne est autonome; en d'autres termes, si l'esprit de la liturgie catholique est vraiment chrétien.

Dans une de nos conférences sur les *Origines liturgiques*[1], nous avions traité une question qui se rapproche de celle-ci, mais nous étions forcé alors de la résumer sous une forme très synthétique; nous la reprendrons ici, mais sous un nouvel aspect et avec un plus grand développement.

I

Peut-être est-ce chez Renan que la thèse des emprunts de la liturgie chrétienne se trouve sinon le plus nettement, au moins le plus fréquemment formulée dans ses *Origines du Christianisme*. Il y revient à vingt reprises différentes. Selon lui la liturgie catholique doit tout ou presque tout au gnosticisme, notamment les amulettes, le culte des anges, celui des martyrs, les onctions, la plupart des fêtes de la Vierge, ou des saints, le culte des images, etc. Le gnosticisme aurait, en quelque sorte, servi de pont entre le paganisme et le christianisme.

« Une liturgie entourée de secrets offrait aux fidèles de ces singulières églises (gnostiques) les consolations sacramentelles en abondance (Ir., I, ch. xxi); la vie devenait comme un mystère dont tous les actes étaient sacrés. Le baptême avait beaucoup de solennité et rappelait le culte de Mithra. La formule prononcée par l'initiateur était en hébreu Βασεμαχαμοσσηδα ιανορα... où l'on déchiffre clairement בשם הכמות ou nom de Hachamoth. Irénée ne comprend déjà plus cette formule, cf. Lucien, *Alex.* 13) et après l'immersion venaient des onctions de baume, qui furent plus tard adoptées par l'Église (Épitaph. Gnostiq. dans *Corpus Inscriptionum Græcarum*, n. 9595 a, t. IV, p. 594-595).

« L'extrême-onction pour les mourants était aussi administrée d'une façon qui devait faire une vive impression et que l'Église catholique a imitée. Le culte chez ces sectaires était, comme le dogme lui-même, plus éloigné de la simplicité juive que dans les églises de Pierre et de Paul. Les gnostiques admettaient plusieurs rites païens, des chants, des hymnes, des images du Christ, soit peintes, soit sculptées (Ir., I, xxv, 6).

1. *Les origines liturgiques*. Paris, Letouzey, 1906, p. 47 seq.

« Sous ce rapport l'influence des gnostiques dans l'histoire du christianisme fut de premier ordre. Ils constituèrent le pont par lequel une foule de pratiques païennes entrèrent dans l'Église... c'est par le gnosticisme que l'Église fit sa jonction avec les mystères antiques et s'appropria ce qu'ils avaient de satisfaisant pour le peuple. C'est grâce à lui qu'au IVe siècle le monde put passer du paganisme au christianisme sans s'en apercevoir et surtout sans se douter qu'il se faisait juif... L'orthodoxie reçut d'eux une foule d'heureuses idées de dévotion populaire. Du théurgique l'Église fit le sacramentel.

« Ses fêtes, ses sacrements, son art, vinrent pour une grande partie des sectes qu'elle condamnait... La première archéologie chrétienne est gnostique[1].

« Les évangiles apocryphes sont pour une bonne moitié l'ouvrage des gnostiques. Or les évangiles apocryphes ont été la source d'un grand nombre de fêtes et ont fourni les sujets les plus affectionnés de l'art chrétien.

« Le culte des images serait venu par les gnostiques. Nul livre n'a eu autant de conséquences pour la liturgie, pour l'art chrétien et pour l'histoire des fêtes chrétiennes que la *Genna Marias* et l'Évangile apocryphe, naissance de Marie... L'Assomption naissait, comme tant d'autres fêtes, du cycle des apocryphes[2].

« ... Aussi sont-ce des hérétiques qui fondent l'art chrétien, gnostiques surtout... l'origine gnostique de ces images se voit avec évidence dans les peintures des catacombes, la statue de l'Hémorroïsse paraît gnostique, l'art chrétien et l'iconographie sont nés hérétiques[3].

« Par le culte des saints le paganisme se refit sa place dans l'Église[4]. »

Tous ces passages que je viens de citer, sont empruntés un peu à tous les volumes des *Origines du Christianisme*. Vous

1. Renan. *Origines du Christianisme*, t. VI, p. 154-156; cf. Matter, *Hist. du Gnosticisme*, t. II, p. 489 sq.; Garrucci, *Dissert. archéol.*, t. II, p. 73; Renan, t. VII, p. 142, 145 sq.

2. Renan. *Origines du Christianisme*, t. VII, p. 145; cf. t. VI, p. 509; t. VII, p. 513. L'Assomption instituée vers l'an 160! La méprise est plaisante. Les critiques catholiques se donnent toutes les peines du monde pour prouver que cette fête remonte au IVe siècle. Pour la mettre au milieu du IIe, il faut ignorer les plus simples notions de l'héortologie chrétienne.

3. Renan. *Origines*, t. VII, p. 540-545. Portraits de Jésus que prétendent posséder les Carpocratiens, statue d'Hémorroïsse, etc., Renan, t. VI, p. 172, note.

4. Renan. *Origines*, t. VII, p. 525.

aurez remarqué qu'il n'y a ici que des assertions sans une preuve. D'analogies qu'il relève entre le christianisme et le gnosticisme, il conclut à un emprunt de l'Eglise au gnosticisme; ce n'est pas scientifique.

Matter, dans son histoire très solide et justement estimée du gnosticisme à laquelle Renan a du reste emprunté le meilleur de son érudition, adopte précisément la thèse opposée; c'est à l'Église chrétienne que le gnosticisme aurait pris en grande partie ses pratiques liturgiques[1].

De son côté, Mgr Duchesne, dans ses *Origines du culte chrétien* (éd. anglaise, p. 336), est du même avis que Matter et trouve que la thèse de Renan manque absolument de base.

Ce que Matter ne fait que dire incidemment, je voudrais l'étudier de plus près. La question mérite d'être examinée plus à fond.

Et tout d'abord pour les origines de l'art chrétien. Cette thèse qu'il prendrait ses sources dans le gnosticisme est plus que contestable. On veut prouver que l'art chrétien procède de l'art gnostique; or l'on ignore l'un des deux termes. Il n'y a pas d'art gnostique à proprement parler; on ne peut citer ni sculpture, ni la moindre fresque, ni le moindre monument d'architecture. Il ne reste d'eux comme monuments que des pierres gravées; encore beaucoup d'entre elles sont-elles des pierres égyptiennes converties en abraxas. Dans tous les cas la glyptique n'a jamais à elle seule constitué un art.

Il n'est donc pas exact de dire que l'art chrétien procède de l'art gnostique[2].

Cet argument, je le confesse, ne détruit pas directement la thèse de Renan, mais il établit dans tous les cas un premier et sérieux préjugé contre sa valeur.

Je dirai rapidement d'abord ce que fut la liturgie gnostique, et quels rites le christianisme peut lui avoir empruntés.

Ce que fut la liturgie gnostique? Elle fut comme ses croyances, l'amalgame le plus bizarre, le plus composite, le plus hétéroclite, le moins homogène, et le moins original qui se puisse imaginer; elle est faite comme son *credo* d'emprunts aux mystères du paganisme, à la liturgie juive, à l'orphisme, peut-être au bouddhisme et au dualisme persan, à la religion

1. MATTER. *Histoire du Gnosticisme*, 2e éd., surtout tome II, p. 358, 387, 446. Voir aussi tout le chapitre VIII, p. 334 sq. Même thèse dans PROBST, *Sacrament.*, p. 11, 12, 13, 160 sq. *Liturgie*, p. 393, 394 sq.

2. Cette preuve que je ne puis qu'indiquer sera développée tout au long par le R. P. Dom Leclercq dans son *Manuel d'Archéologie chrétienne*. Letouzey et Ané, éditeurs.



égyptienne, aux sectes orientales. Son syncrétisme violent jette dans la chaudière des sorcières de Macbeth les ingrédients les plus disparates, « filet de serpent des marécages, œil de salamandre, pattes de grenouille, poil de chauve-souris, langue de chien, dard fourchu de vipère, aile de hibou, foie de juif blasphémateur », et refroidit ce potage d'enfer, « avec du sang de singe[1] ».

On n'aurait pas assez dit si l'on se contentait de dire que le gnosticisme fut hospitalier, et qu'immense caravansérail, il ouvrit un asile de nuit à toutes les doctrines. Plus que cela, il attira, comme un astre errant, toutes les doctrines et toutes les pratiques éparses partout, dans son orbite.

Qu'il ait en particulier emprunté beaucoup au christianisme, c'est un fait incontestable; qu'il ait essayé de se l assimiler, et que de son côté le christianisme ait résisté victorieusement à l'étreinte de son ennemi et en soit sorti victorieux, c'est un autre fait qui n'est, je crois, nié sérieusement par personne. Je dis sérieusement, parce qu'il faut toujours laisser une porte ouverte pour les excentricités intellectuelles qui sont de tous les temps, surtout du nôtre.

Cela étant, il n'est pas très vraisemblable *a priori* que le christianisme ayant combattu les doctrines d'un Basilide d'un Valentin, d'un Marcion avec l'ardeur que l'on sait, il eût admis ses rites si facilement. On peut voir du reste que saint Irénée et les autres adversaires ne manquent pas, quand ils en ont l'occasion, d'attaquer aussi vivement les rites et la liturgie des gnostiques que leurs dogmes.

Il ne reste donc plus, pour appuyer la thèse dont j'ai parlé, que des analogies de rites entre le gnosticisme et le christianisme. Mais on sait que dans la science des religions, si aucun argument n'est plus spécieux, aucun procédé n'est moins scientifique et plus décevant.

Je voudrais avoir le temps de jeter un regard rapide sur cette liturgie ou plutôt sur ce pastiche incohérent et maladroit et souvent immoral, car c'est le caractère de la plupart de ces sectes d'être tombées de ces hauteurs mystiques où elles voulaient transporter leurs initiés, dans les pires débordements. Nulle part ne s'est mieux vérifié l'axiome : qui veut faire l'ange, fait la bête.

Ici les disciples de Markos ont des rites d'initiation d'un tel caractère qu'il m'est interdit de les décrire autrement. Ils croient, dans la chambre qui leur sert à cet usage, obtenir avec

1. Ce caractère emprunteur reconnu par Renan, *Origines du Christianisme*, t. IV, p. 148, et t. VI, ch. IX.

des mots cabalistiques une sorte d'invisibilité qui leur permet d'échapper aux regards du souverain juge, et par suite se permettre tous les excès impunément [1].

Là les carpocratiens se livrent, dans leurs conventicules, à des abominations qui ont pu accréditer les calomnies monstrueuses répandues parmi les païens sur les assemblées chrétiennes [2].

Les ophites ont un serpent apprivoisé qui, durant le service eucharistique, vient s'enrouler autour du vase où l'on consacre [3]. Chez d'autres on use de tours de passe-passe, et l'eau versée dans une coupe de verre, grâce à un procédé bien connu des prestidigitateurs, devient couleur de sang. Une femme faisait la consécration sur un petit calice, puis le ministre versait l'eau du petit calice dans un grand, et grâce à un autre tour de passe-passe, le liquide débordait de la grande coupe [4].

Dans la plupart de ces sectes, la femme joue un grand rôle, elle baptise, officie, préside, prophétise, sacrifie, hélas! aussi elle corrompt et démoralise.

Nous avons conservé quelques livres gnostiques, qui tous ont un caractère liturgique assez accentué ; or de toutes ces prières, il n'en est aucune qui ne soit d'un style bizarre, obscur, tourmenté ; l'accent n'est pas sincère.

Ces quelques traits suffisent à nous donner une idée de cette liturgie. Qu'est-ce que tout cela, sinon des imitations plus ou moins bizarres des rites chrétiens?

Cette thèse sera fortifiée, naturellement quand nous montrerons dans notre troisième partie que la plupart des rites chrétiens, les rites essentiels, sont antérieurs au gnosticisme.

Quant à l'hellénisme ou au paganisme gréco-romain, on admet généralement que ce ne serait pas avant le IVe siècle que l'Eglise lui aurait fait ses emprunts, au moins dans le domaine liturgique.

Car « comme la philosophie grecque avait influencé la croyance chrétienne à partir de l'an 130, un nouveau stade de l'hellénisation commence vers 220-230. Alors les mystères et la civilisation grecques dans toute l'ampleur de leur développement, agissent sur l'Eglise, mais non la mythologie et le polythéisme. Dans le siècle suivant, l'hellénisme tout entier, avec toutes ses créations et acquisitions, s'établit dans l'Eglise catho-

1. Ir., I, XIII, 6.
2. Renan. *Origines du Christianisme*, t. VI, p. 181.
3. *Philos.*, VI, 40; Renan, *Origines*, t. VII, p. 127, 128.
4. *Philos.*, VI, 40. Renan, *Origines*, t. VII, p. 127-128.



lique. Là aussi il y eut des réserves, mais elles ne consistèrent souvent qu'en un changement d'étiquettes, la chose étant prise telle quelle ; et dans le culte des saints naît un christianisme de bas étage[1] ».

Je ferai remarquer tout d'abord que cette influence serait bien tardive. Au IVe siècle, la liturgie est déjà bien avancée dans son développement, elle possède ses organes essentiels.

Il est incontestable qu'au IVe siècle une révolution se produisit. C'était une révolution de voir après des siècles de luttes l'Empire romain déposer les armes et signer sa paix avec l'Eglise; c'en fut une autre de voir les foules entrer dans l'Eglise, qui jusqu'alors, et quoi qu'on en ait dit, était le *pusillus grex*, le petit troupeau, comparée à l'énorme foule anonyme que comptait l'Empire.

Forcément il devait se faire une adaptation dans la liturgie, comme sur les autres terrains. Peut-être étudierai-je un jour cette intéressante question de la transformation liturgique au IVe siècle. Je dirai seulement aujourd'hui que ce développement de la liturgie fut normal et logique; je veux dire que les rites se développèrent suivant leurs lois ; on ne fit que tirer des conclusions de prémisses posées au Ier siècle. On donna surtout aux rites plus de solennité, plus de pompe; la liturgie jusqu'ici austère devint magnifique; le service eucharistique, l'office divin, le cycle de l'année chrétienne, les cérémonies du baptême, tout se développa. Mais on n'eut pas besoin de puiser à des sources empoisonnées. Je ne voudrais pas dire qu'aucune pratique, aucune cérémonie ne trouve son équivalent dans le paganisme ; que lorsque tout danger d'idolâtrie fut passé, on ne put laisser survivre telle coutume désormais inoffensive. Comme on l'a dit excellemment « supposé que l'on puisse démontrer l'origine païenne d'un certain nombre de rites chrétiens, ces rites ont cessé d'être païens, lorsqu'ils ont été acceptés et interprétés par l'Eglise[2] ».

Avant Loisy, Newman avait résolu l'objection dans le même

1. HARNACK. *Das Wesen des Christentum*. Berlin, 1900, p. 126, 137-138, 148. (Cf. LOISY, *l'Evangile et l'Eglise*, p. 178, 179.)

2. LOISY. *L'Evangile et l'Eglise*, p. 186. C'est le mot de saint Augustin : « Nous avons certaines choses communes avec les païens, mais notre but est différent. » (*Contra Faust.*, l. XX, c. XXIII.) J. Réville disait de son côté : « Aux adorateurs des idoles, elle (l'Eglise) prend quelques-uns de leurs types et de leurs symboles pour leur donner une signification chrétienne... elle s'incorpore les pratiques païennes, elle en fait la chair de sa chair, se les assimilant si bien que l'on ne tarde pas à ne plus reconnaître leur origine étrangère. » (*La religion à Rome sous les Sévères*, p. 294.)

sens, montrant dans sa thèse sur le développement du dogme, la puissance assimilatrice de l'Eglise qui purifie, assainit, en se les incorporant, les rites, les usages des Gentils, aussi bien que les systèmes de la philosophie profane [1].

Mais encore avons-nous le droit d'exiger une preuve historique et non de simples rapprochements qui en ces matières ne prouvent rien. Or, jusqu'ici, si je ne me trompe, les faits de ce genre qu'on a relevés ne tiennent pas à l'essence de la liturgie, ou seulement à ses parties vitales, il les faut chercher sur les frontières. Ainsi on cite des fêtes païennes devenues chrétiennes, des temples païens consacrés au culte du vrai Dieu, des fontaines, des statues de dieux baptisées et devenant des patrons chrétiens [2].

C'est tout, et ce n'est pas assez pour dire comme on l'a fait, que le paganisme est entré dans le christianisme, ou plutôt que le christianisme s'est *superposé* au paganisme, qu'il est surtout une religion de « superposition ».

La lutte contre le paganisme continue du IVe au VIIe siècle, même sur le terrain liturgique, et ce serait un côté intéressant

1. On peut dire que c'est le sujet général de la deuxième partie de son *Essay on the Development of Christian Doctrine* (éd. 1894 [neuvième], p. 169 seq.). Voyez cependant plus spécialement le chapitre VIII (Pouvoir assimilateur de la grâce sacramentelle), le chapitre IX (Culte des saints, des anges, de la Vierge) et surtout le chapitre XII qui est à méditer. La même idée se représente dans d'autres ouvrages de Newman, notamment dans la *Psychologie de la foi* (Cf. Brémond, *Newman*, *La Psychologie de la foi*, p. 305-306).

2. Harnack parlait seulement du culte des saints, sans préciser autrement, et du reste sans donner de preuves. Mais ici je fais allusion aux folkloristes qui recherchent, avec une industrie dont il faut les louer, tout en contrôlant de près leurs recherches, toutes ces coïncidences. A ce propos je ferai remarquer qu'il faudrait, dans un sujet déjà compliqué, éviter les confusions. La superstition n'est pas l'idolâtrie ; si les païens ont été les plus superstitieux des hommes, ce n'est pas à dire que la superstition n'ait fleuri que chez eux ; c'est un mal universel qui existe chez nous, nous ne le savons que trop, mais dont l'histoire doit être traitée à part; il ne faut pas confondre, comme on le fait trop souvent, les deux sujets qui sont distincts, aussi bien que sont distinctes les conceptions d'idolâtrie et de superstition. Quant à cette dernière, dont nous n'avons pas à nous occuper ici, la preuve que le sujet ne nous effraie pas, c'est que les meilleurs travaux sur la matière sont dus à deux érudits catholiques, le P. Le Brun, de l'Oratoire, et l'abbé Thiers, curé de Vibraye.

Le premier avec son *Histoire critique des pratiques superstitieuses*, Paris, 1750, édition en quatre volumes petit in-4° (avec des chapitres sur les sortilèges, la magie, les anneaux, les amulettes, les exorcismes, les épreuves de l'eau et du feu, les sorts, la baguette magique et les condamnations de l'Eglise contre la superstition); le second, dont le *Traité des superstitions* a eu un vrai succès (4e éd., Avignon, 1777, en quatre volumes petit in-4°; la première édition de 1679, à Paris, n'avait qu'un seul volume). Il y a réuni nombre de faits curieux et la lecture en est encore intéressante.

à étudier [1]. Mais ce n'est pas le lieu ici. Je me contenterai de montrer qu'étant donnée l'opposition des principes, les deux religions ne pouvaient guère se faire d'emprunts.

Les caractères essentiels du paganisme, je dis le paganisme gréco-romain par lequel le christianisme se serait laissé imbiber, se réduisent à deux ou trois.

Le premier c'est que les païens reconnaissaient beaucoup de dieux, à peu près égaux entre eux. Les termes de monothéisme et de polythéisme ont été bien inventés et s'appliquent assez justement, le premier à la religion du Dieu unique et vrai — le second aux religions païennes, quelles que fussent au fond les pensées de quelques philosophes.

Le second caractère, c'est que, quoi qu'en puissent penser certaines âmes plus élevées, ou certains intellectuels, ces dieux habitaient dans des temples, et les statues d'argent ou d'or, ou même de bois qui leur étaient consacrées étaient moins des représentations que le Dieu lui-même. En un mot c'était le fétichisme — l'idole est le dieu, et la briser c'est profaner le dieu. Voilà bien au fond et en dépit des distinctions plus ou moins subtiles, ce qu'était le paganisme aux premiers siècles du christianisme.

De là dans les fidèles une piété grossière, étroite, ignorante. L'âme, partagée entre le culte de tous ces dieux, ne savait auquel se vouer. Et comme ces dieux, pour autant qu'on les connaissait, étaient tous plus dissolus les uns que les autres, parfois grotesques, non seulement l'âme du fidèle ne trouvait dans ce culte aucun moyen de perfectionnement — mais souvent, on en a des exemples, la religion païenne était une école de perversion. Je n'insiste pas.

De cette conception fétichiste découlait encore cette conclusion, c'est que la religion était une chose purement extérieure et momentanée, qui demandait un culte extérieur, des sacrifices pour apaiser le dieu, des dons d'argent, de vin ou d'autres comestibles pour le rendre favorable, des observances extérieures, prières à haute voix, encens, prostrations devant la statue du dieu.

Mais une fois sorti du temple, où l'on laissait son dieu, tout était fini. On était quitte avec lui. Il n'avait plus rien à demander. La piété envers les dieux n'avait pas d'influence sur la

1. Je l'ai fait pour un point spécial, le 1er des calendes de janvier. (Voir *Origines liturgiques*, Appendice, p. 300. Cf. Beugnot et Chastel, le premier dans son livre *Histoire de la destruction du paganisme en Occident*. Paris, 1835 ; le second dans son *Histoire de la destruction du paganisme en Orient*, Paris, 1850.)

forme de la vie. Il n'y a pas dans le paganisme de véritable vie intérieure.

En somme pas de vraie religion.

Le christianisme fit sur ce point une révolution complète. Dieu, le seul Dieu, le vrai Dieu, le Dieu unique, maître tout-puissant et éternel, veut des fidèles qui l'adorent en esprit et en vérité — non pas sur le mont de Garizim ou sur celui de Sion, mais dans l'intérieur de l'âme. Il veut un culte qui consiste non dans quelques pratiques extérieures, prières, encens, ou tout ce que vous voudrez imaginer, mais un culte fondé sur l'amour, sur la charité, le désintéressement, et qui entraîne avec lui la réforme de l'individu.

Or ce culte est au fond de toute vraie liturgie chrétienne. C'est le culte du Dieu un et véritable par le Christ. Le culte de la sainte Vierge ou des saints ne le contredit pas, parce que tout en les honorant, nous les honorons seulement dans la mesure où ils ont été les serviteurs du vrai Dieu.

Jamais aucun chrétien, au moins à ma connaissance, n'a fait sa prière devant une statue de saint Antoine de Padoue, avec la conviction que saint Antoine était un Dieu, qu'il habitait dans sa statue, et que casser la statue, c'était atteindre le saint.

Il faut en dire autant des formules, des prières et des pratiques de la liturgie. Nous savons qu'elles n'ont de mérite qu'autant qu'elles viennent du cœur et qu'elles s'adressent au vrai Dieu.

Nous savons qu'un signe de croix ne serait qu'un vain simulacre dénué de tout mérite ou de toute efficacité, si en même temps que la main le trace, il n'y avait pas dans le cœur un acte de foi au Père, au Fils et au Saint-Esprit.

Ainsi des autres rites. On pourrait les étudier l'un après l'autre, on trouvera toujours qu'ils sont le signe extérieur d'une chose intime et véritable, comme la parole parlée est le symbole extérieur d'une pensée de l'esprit.

On dénichera peut-être aussi quelques usages qui peuvent procéder des mêmes préoccupations. Est-ce à dire que notre culte est païen ? Tout ici dépend du principe d'action, qui est diamétralement opposé ; l'analogie n'est qu'apparente.

Mais disons-le hardiment : ce que j'appellerai l'âme de la liturgie est monothéiste ; elle est chrétienne ; notre liturgie est originale, elle n'a ni père, ni mère en dehors de l'Eglise et du Christ ; elle sort des entrailles mêmes du christianisme.

S'il y a eu, et s'il y a encore chez nous quelques abus, que prouvent-ils sinon qu'au fond des âmes grossières de quelques paysans convertis, il y a toujours un penchant à la supersti-

tion et à l'idolâtrie que rien ne saurait supprimer et que nous sommes les premiers à déplorer.

II

On voit donc à quoi se réduisent ces emprunts. On relève des analogies entre les rites païens et les rites chrétiens, mais il ne faudrait pas conclure, comme on l'a fait trop souvent, de rapprochements plus ou moins ingénieux à un emprunt.

Il est à craindre que les nombreux mécomptes survenus dans ces exercices ne corrigent pas les savants ; on se rappelle qu'à un moment l'épitaphe d'Abercius a été considérée comme celle d'un prêtre païen de Cybèle ou de toute autre divinité. Jacolliot retrouvait dans la religion des Brahmines tout le Christianisme et l'enseignement de Jésus. Aujourd'hui c'est l'Eucharistie que saint Paul aurait tout simplement empruntée à Corinthe aux mystères d'Eleusis [1] ; cet autre cherche des analogies à l'Eucharistie dans la religion des Aztèques, dans celle des Bédouins, ou des dévots de Dionysos Sabazios, enfin dans Mithra [2]. Que d'autres excentricités de ce genre qui ont vécu l'espace d'un matin, comme les roses... et dont personne ne tient plus le moindre compte, ce qui est du reste le plus doux châtiment qu'on leur puisse infliger.

On ne saurait trop rappeler qu'analogie ne suppose pas forcément un rapport de filiation. L'oubli d'un principe si simple en archéologie a égaré pour longtemps les critiques, et il a fallu des efforts prolongés pour rappeler la vraie méthode [3]. Il en est de même en liturgie, et il faudra se défier sur ce point des études superficielles.

Mais enfin, supposé que toutes ces analogies, au lieu de n'être que de simples rencontres, fussent véritablement des emprunts de l'Eglise catholique aux cultes païens, et que cette thèse qui ne repose, je crois l'avoir démontré, que sur un fondement ruineux, fut des plus solidement établies, faudrait-il en conclure nécessairement que par ces emprunts, le paga-

1. Percy Gardner. *The origine of the Lord Supper.* Londres, 1893, p. 8-20. Discuté dans W. Frankland, *The early Eucharist.* Londres, 1902, p. 120-124.

2. Heitmueller. *Taufe u. Abendmahl bei Paulus*, Got., 1903, p. 32-35, et Batiffol, *Etudes d'histoire et de théologie positive*, 2e série, p. 22 sq.

3. Lacombe, *L'Histoire envisagée comme science*, p. 238 ; Brutails, *L'archéologie du moyen âge et ses méthodes.* Paris, 1900, p. 32, 37 sq. Mêmes mécomptes dans les comparaisons que l'on pourrait faire entre la religion juive et la liturgie chrétienne. (Voir nos *Origines liturgiques*, p. 194.)

nisme est entré dans l'Eglise, et que l'Eglise est devenue païenne?

Je ne le crois pas.

Un rite est un signe, un symbole. Comme la parole parlée, il représente une idée; mais de même aussi, il peut être employé à plusieurs usages, comme tous les signes.

« Exprimer l'invisible et le spirituel par le sensible et le matériel, tel est le caractère principal et la fonction essentielle du symbole », dit M. Sabatier, que l'on ne récusera pas en semblable matière [1]. On pourrait, me semble-t-il, définir le rite, un signe ou symbole religieux destiné à manifester une idée religieuse.

Le rite se compose généralement de deux choses : le rite proprement dit, que l'on pourrait appeler l'élément liturgique, et la parole ou formule qui lui donne sa signification ; c'est au fond ce qu'on appelait autrefois la matière et la forme. Déjà, saint Augustin disait : *Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum.*

Absolument parlant, le signe est indifférent en soi ; je veux dire que le même signe peut exprimer des idées différentes. On en fournirait maints exemples. L'huile, dans sa signification la plus générale, est le symbole d'un élément qui adoucit, lénifie, guérit, assouplit et par suite fortifie. C'est le sens que l'on retrouve dans la symbolique de plusieurs religions, et même dans le langage humain, en dehors de toute idée religieuse, où cet élément a donné naissance à des métaphores de sens analogue.

1. SABATIER. *Esquisse d'une philosophie de la religion*, p. 391.

DOM CABROL,
Abbé de Farnborough.

(*A suivre.*)



Les récits de l'Histoire sainte

Les Hébreux en Egypte

1° *L'histoire de Joseph.* — Pour réaliser le plan divin sur la descendance d'Abraham, il fallait que les Hébreux se présentassent dans le pays qui leur était destiné, assez nombreux et assez forts pour l'occuper en maîtres, sans avoir trop à redouter l'opposition ou l'influence morale des anciens habitants. Il était donc nécessaire au préalable qu'ils fussent devenus une nation organisée et aguerrie. Cette formation se fit en Egypte, et Joseph fut l'instrument providentiel choisi pour amener sa famille dans ce pays et l'y établir dans des conditions favorables.

La vie de Joseph, telle que la Bible la raconte, ne se compose à peu près que de faits naturellement explicables. Les songes seuls supposent une intervention surnaturelle. C'est un moyen très simple dont Dieu se sert pour faire connaître ses volontés. On les retrouvera dans les histoires de Daniel et de saint Joseph. Ils constituaient une réponse divine et autorisée aux prétendues révélations que les magiciens d'Egypte et de Babylone disaient tenir de leurs dieux.

Les faits qui remplissent la vie de Joseph portent l'empreinte indéniable de l'époque et du pays. Un savant allemand, Ebers, qui avait entrepris l'étude de cette vie avec de forts préjugés contraires à son authenticité, a fait cet aveu loyal : « Je démontre que l'histoire de Joseph en particulier, même dans ses moindres détails, dépeint très exactement l'état de l'ancienne Egypte... Nous trouvons ainsi justifiée l'exactitude de la Bible dans tous les détails qu'elle nous donne sur Joseph. Dans tout cet épisode (la vente en Egypte), — et nous pouvons ajouter, comme dans tout le reste de son histoire, — nous ne rencontrons absolument rien qui ne convienne rigoureusement à la cour d'un pharaon, aux meilleurs temps de l'empire [1] ».

1. Ebers. *Aegypten und die Bücher Mose's.* Leipzig, 1868. p. XI, XII, 295. On peut voir dans M. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, t. II, p. 7-213, la justification de tout ce qui est raconté de Joseph. L'épisode de la femme de Putiphar a son analogue dans le *Conte des deux frères.* Voir Maspéro, *Les contes populaires de l'Egypte ancienne.* Paris, s. d., p. 6.

On a cru trouver, dans les inscriptions égyptiennes, une allusion à la famine qui désola le pays pendant plusieurs années, à l'époque de Joseph [1]. Des intendants du grain placé dans les magasins royaux sont aussi mentionnés dans divers tombeaux. Mais il n'y a pas lieu de s'étonner si Joseph, avec son nom égyptien, n'a pas laissé de traces dans les monuments. Les rois n'y faisaient guère figurer que ce qui les concernait personnellement.

2° *La terre de Gessen.* — Le pays que Joseph fit attribuer à sa famille, était situé à l'est de la branche Pélusiaque du Nil. Délaissé par les Egyptiens qui préféraient la vallée du grand fleuve et redoutaient les incursions des tribus pillardes du désert, il présentait toutes les conditions désirables à la formation d'un peuple nouveau et à son développement. Il était très fertile, surtout quand on le cultivait, pouvait nourrir les nombreux troupeaux des fils de Jacob, isolait ces derniers des Egyptiens idolâtres et cependant leur permettait d'avoir assez de contact avec eux pour pouvoir apprendre les métiers utiles à un peuple sédentaire. Le Pharaon leur assigna d'autant plus volontiers ce district que, par cette concession, il témoignait sa reconnaissance à Joseph et en même temps élevait une barrière protectrice entre son peuple et les pillards de la presqu'île sinaïtique.

3° *La multiplication des Hébreux.* — Pour réduire à des proportions mesquines les grands événements de l'Exode, les adversaires du surnaturel représentent volontiers les Hébreux comme formant une tribu insignifiante, au moment où ils quittèrent l'Egypte [2]. Quel pouvait donc être approximativement le total de la population hébraïque à la fin de son séjour ?

Le nombre des immigrants fut de 70, ou environ (*Gen.*, XLVI, 8-27), car il n'est point certain que ce chiffre représente l'exacte réalité. Le séjour des Hébreux en Egypte fut de 430 ans, d'après l'hébreu et la Vulgate (*Exod.*, XII, 40); mais, d'après les Septante, ces 430 ans comprennent aussi le séjour en Chanaan depuis Abraham. Saint Paul (*Gal.*, III, 17) admet la même évaluation. Il ne resterait donc plus que 215 ans pour le séjour en Egypte, puisqu'il s'est écoulé le même nombre d'années entre l'arrivée d'Abraham en Chanaan et l'arrivée de Jacob en Egypte. Dans la promesse faite par Dieu à Abraham (*Gen.*, XV, 16), il est dit au patriarche que ses descendants, opprimés dans un pays

1. BRUGSCH, *Histoire de l'Egypte*, t. I, p. 176; VIGOUROUX, *La Bible*, t. II, p. 177.

2. MASPÉRO en fait simplement « une bande d'esclaves » (*Hist. anc. des peuples de l'Orient classique*, t. II, p. 444).

étranger, en reviendront à la quatrième génération. Or quatre générations correspondent plus naturellement à une période de 215 ans qu'à celle de 430.

Dans quelle proportion la population hébraïque a-t-elle pu se multiplier dans la terre de Gessen? Malthus prétendait qu'une population double tous les 25 ans quand aucun obstacle ne l'arrête. Cette règle est loin d'être absolue. On a vu des populations doubler beaucoup plus rapidement, d'autres mettre plus d'un demi-siècle pour atteindre ce résultat[1]. Les Hébreux étaient une race très prolifique, et ils trouvaient dans la terre de Gessen des conditions très favorables à leur multiplication. En admettant qu'ils doublaient seulement en 25 ans, ils ont dû passer, en 215 ans, de 70 à environ 25.000; en 430 ans, ils seraient devenus environ 8 millions. Mais nous sommes ici en face de deux données problématiques, la durée exacte du séjour en Egypte et la progression que suivait l'accroissement de la population. On ne peut donc conclure rigoureusement.

Un dénombrement fut fait au désert, peu après la sortie d'Egypte (*Num.*, I, 45-47). On compta 603.550 hommes capables de porter les armes, et 22.000 lévites de tout âge. Le dénombrement qui eut lieu 40 ans plus tard (*Num.*, XXVI, 1-62) fournit un total sensiblement égal. Si l'on ajoute les femmes et toute la population masculine au-dessous de vingt ans, on arrive à un total approximatif de 2 millions. Ces chiffres s'imposent-ils? Tous les auteurs sont d'accord pour admettre que les nombres bibliques n'ont pas été toujours transmis exactement. Nous en avons une preuve ici même. Le dénombrement exécuté sous David, 400 ans plus tard, accusa 1.300.000 ou 1.570.000 hommes en état de porter les armes (II *Reg.*, XXIV, 9; I *Par.*, XXI, 5). La population aurait à peine triplé en quatre siècles, ce qui est inadmissible. Les chiffres de dénombrement mosaïque demandent donc à être fortement réduits. Dans quelle proportion?

Voici ce qu'a pu imprimer le P. de Hummelauer, *cum approbatione superiorum*. On remarque que les nombres indiquant la population particulière de chaque tribu se terminent à peu près invariablement par deux zéros. C'est l'indice d'un compte très approximatif. Bien plus, on peut assez légitimement conjecturer que des scribes, soucieux d'exciter l'admiration de la postérité, ont multiplié tous ces chiffres par 100. Si donc, d'après le texte actuel, on estime le chiffre total de la population sortie d'Egypte à 2.500.000, en y comprenant la « grande multitude » qui se joignit aux Hébreux (*Exod.*, XII, 38), et qu'ensuite on

1. BAUDRILLART. *Manuel d'économie politique*, 3e édit., p. 424.

divise ce chiffre par 100, on obtient un total réel de 25.000[1]. On voit que ce chiffre correspond au total fourni en 215 ans par une population de 70 personnes doublant tous les 25 ans.

Le Révérend Père fait ressortir les avantages qui résultent de son hypothèse : « On comprend dès lors comment (*Exod.*, I, 15) *deux* sages-femmes ont pu suffire à toutes les nécessités des Hébreux, alors surtout que beaucoup de mères se passaient de leurs services (v, 19). On s'explique l'insolence du Pharaon, l'humilité de Moïse et des Hébreux, l'entrain de l'armée égyptienne qui, disposant de 600 chars sans compter ses troupes de pied, se croyait assurée de pouvoir aisément ramener une foule de 25.000 hommes et femmes. On peut justifier le récit de la marche dans le désert, sans supposer une infinité de miracles en dehors de ceux que raconte le texte. On lève la difficulté qui naît de deux dénombrements (*Exod.*, XXXVIII, 25 ; *Num.*, I, 46), opérés à huit mois d'intervalle, et présentant exactement le même total. Il est en effet difficile d'admettre que, durant ce temps, personne ne soit mort sur une population de 603.550 hommes, ce qui est concevable s'il ne s'agit que de 6.035 hommes. On se rend compte qu'un serpent d'airain élevé sur un poteau et par conséquent de taille assez faible, ait pu s'apercevoir facilement de tout le camp (*Num.*, XXI, 9). On comprend la frayeur des Hébreux en diverses circonstances (*Exod.*, XIV ; *Num.*, XIII), etc. [2]. »

On *peut* s'en tenir au chiffre de 25.000 Hébreux, sans se heurter à aucune exigence de la foi, ni à aucune donnée certaine de l'histoire. Le texte sacré (*Exod.*, I, 7) dit bien que « les enfants d'Israël furent féconds et multiplièrent ; ils devinrent nombreux et très puissants et le pays en fut rempli ». De fait, le Pharaon prit ombrage de cette multiplication et s'efforça de l'enrayer par la persécution. Mais une population de 25 à 30 ou 50.000 Hébreux suffisait amplement à justifier les expressions dont se sert la Bible et les appréhensions du Pharaon en face de ces étrangers.

Si, d'autre part, on admet l'hypothèse de 430 ans de séjour en Egypte, en supposant le doublement de la population en 25 ans, les 70 immigrants deviennent normalement au bout de

1. DE HUMMELAUER. *In Num.*, Paris, 1899, p. 225, 226.

2. *Ibid.*, p. 227. Dès l'entrée au désert, à Mara, l'eau douce fait défaut et Moïse rend potable celle d'une source. Une troupe de 25.000 personnes peut assez facilement s'y désaltérer. Qu'on multiplie cette troupe par 100 ; la majeure partie périra de soif avant d'avoir pu seulement s'approcher de l'eau.

cette période plus de 8 millions [1]. On se pose alors des questions dont la solution est fort embarrassante : comment une telle population pouvait-elle trouver à vivre, avec ses nombreux troupeaux (*Exod.*, XII, 38) sur le petit territoire de Gessen [2] ? Comment les Pharaons avaient-ils tant tardé à s'apercevoir de la croissance d'un peuple qui devait depuis longtemps déborder dans la vallée du Nil ? Comment surtout expliquera-t-on les événements de l'exode et du séjour au désert, avec l'encombrement d'une telle multitude ?

On ne peut faire fonds sur les chiffres bibliques en général, surtout quand ils dépassent les centaines. Les chiffres ne représentent par eux-mêmes aucune idée, et il est toujours aisé au transcripteur de les modifier et de les grossir, intentionnellement ou par distraction. C'est ce qui fait que les nombres considérables diffèrent toujours dans l'hébreu et dans les versions. Il faut donc renoncer ici à obtenir une conclusion certaine. Le plus sage est de prendre les chiffres de la Bible pour ce qu'ils valent, et, pour le cas présent, de se défier à la fois de la « bande d'esclaves » et des millions d'émigrants.

On ne peut prétendre, pour justifier les chiffres élevés, que la conquête chananéenne a exigé un effectif comme celui qui est enregistré (*Num.*, XXVI, 1-62). Le pays à occuper, tant à l'est qu'à l'ouest du Jourdain, avait une superficie d'environ 25.000 kilomètres carrés [3]. S'il fallut 600.000 hommes armés pour s'en emparer, la conquête donne une idée plus que médiocre de la valeur militaire des Hébreux. Les choses se comprennent mieux s'il s'agit d'une armée de 15 à 20.000 hommes aguerris. On voit alors pourquoi Dieu intervient miraculeusement, au Jourdain et à Jéricho, afin d'appuyer son peuple et d'affoler les habitants qui se défendent. Le texte sacré (*Jos.*, V, 1) remarque en effet que le passage du Jourdain démoralisa totalement les rois amorrhéens et chananéens : « Leur cœur se fondit et ils perdirent tout courage devant les enfants d'Israël. »

1. Le texte de l'*Exode* (I, 7) deviendrait inexplicable si, pour une période de 430 ans, on admettait une population inférieure à 8 millions. A s'en tenir à 600.000 hommes et 2 millions d'Hébreux en tout, il faudrait que la population eût mis 30 ans à doubler, ce qui représente un accroissement assez modeste dans la circonstance.

2. Ce territoire a au plus une superficie de 2.000 kilomètres carrés. La Belgique a 190 habitants par kilomètre carré. En admettant cette proportion, de beaucoup supérieure à ce que dut être la réalité, la terre de Gessen aurait pu avoir 392.000 habitants. Nous sommes loin de 8 millions et encore les conditions de vie de l'époque autorisent-elles à réduire au dixième le chiffre de 392.000.

3. ROBINSON. *Phys. Geographie des heil Landes* Leipzig, 1865, p. 14. La Belgique est un peu plus vaste, avec ses 29.000 kilomètres carrés, qui équivalent presque à la superficie de cinq de nos départements.

En somme, le séjour des Hébreux dans la terre de Gessen aboutit au double résultat que Dieu avait dû se proposer, autant du moins qu'il nous est permis de sonder ses desseins. Les fils de Jacob se multiplièrent et, quand ils furent en nombre suffisant pour constituer un peuple indépendant, Dieu les tira de la servitude. Humainement parlant, il n'était pas nécessaire que ce nombre s'élevât jusqu'aux millions ni aux centaines de mille. Une agglomération ethnique de 25 à 50.000 personnes suffisait pour affronter la marche dans le désert et réduire les tribus divisées de Chanaan, surtout avec l'aide assurée de Dieu. Une multitude plus considérable eût facilement dégénéré en cohue indisciplinable et notablement gêné la marche au désert et à la conquête. On est donc fondé à croire que Dieu, qui dirigeait les événements, a mis les Hébreux en mouvement au moment précis où leur développement numérique était le plus favorable à l'exécution de ses desseins, sans nécessiter des interventions surnaturelles plus multipliées que celles qui sont strictement supposées par le texte sacré.

Le second résultat fut l'expérience acquise grâce à la persécution. Peuple surtout agricole, les Hébreux se formèrent à différentes industries par leurs relations volontaires avec les Egyptiens. Mais les rudes travaux auxquels on les soumit étendirent leurs connaissances techniques et pratiques, et les mirent à même de se suffire pendant les quarante ans de leur séjour au désert, et plus tard à leur arrivée en Chanaan [1].

H. LESÊTRE.

1. Il faut se tenir en garde, surtout dans les questions qui intéressent la religion, contre les idées *a priori*, trop facilement érigées en dogmes de foi. Certains esprits ont ainsi leurs dogmes exégétiques, historiques, etc., et, avec les meilleures intentions, se plaignent qu'on ébranle leur foi quand on dérange quelqu'un des articles de leurs divers symboles. Quand la foi s'ébranle si facilement, c'est qu'elle porte sur des étais humains, et par conséquent fragiles. Il est de foi, par exemple, que Dieu parle par les écrivains inspirés, mais il n'est pas de foi qu'il ait voulu dire que l'humanité date de 4.000 ans avant Jésus-Christ, que le déluge a été absolument universel, que Josué a arrêté le soleil, etc. Les idées reçues sont respectables, sans doute, mais seulement jusqu'au jour où l'on s'aperçoit qu'il y a de sérieuses raisons pour cesser de les admettre. La foi qui s'appuyait sur elles était mal avisée. Cet appui ressemblait au roseau brisé qui entre dans la main de quiconque s'appuie dessus et la transperce (*Is.*, xxxvi, 6). La foi qui porte sur les vérités définies par l'Eglise ne s'ébranle et ne s'étonne même pas, si, en dehors de ce domaine réservé, on ose, pour de légitimes motifs, remuer un peu le terrain et changer les sentiers battus, pour en tracer de plus courts et de plus faciles, par lesquels d'ailleurs les amis des anciens chemins ne seront nullement obligés de passer.



Correspondance

Une addition à faire.

On nous signale une omission, — et ce n'est sans doute point la seule, — dans la liste que nous avons publiée, le 1[er] novembre, au sujet de M. Loisy. Sous le titre : *La question biblique*, Mgr Legendre, doyen la Faculté de théologie d'Angers, membre de la commission biblique, a donné au public une étude très sérieuse, qui a paru d'abord dans la *Revue des Facultés catholiques de l'Ouest*, puis une brochure (in-8°, 104 p., Angers).

Renouvellement de l'enseignement religieux.

C'est dans toutes les assemblées, dans toutes les Revues catholiques, dans toutes les conversations d'ordre religieux, qu'on exprime aujourd'hui la nécessité de renouveler l'enseignement de la religion, afin de lui donner plus de prise sur les âmes contemporaines. Nous en citerons des témoignages récents. — Dans le discours, d'ailleurs très discuté, que M. Imbart de la Tour a prononcé à la « Semaine sociale de Dijon » (2 août 1906), sur les *Conditions d'une Renaissance religieuse et sociale en France* [1], le savant conférencier nous déclare que « la renaissance chrétienne ne sera pas l'œuvre d'une majorité ni d'un gouvernement, qu'elle ne se fera point par les lois ni par la force, qu'elle ne pourra être que la conquête lente, progressive et pacifique des esprits, par le rayonnement de la doctrine... Mais, pour que cet apostolat soit efficace, il doit répondre à certaines conditions, » qui supposent le renouvellement des méthodes. — Lisez aussi *les Progrès actuels de l'Eglise* [2], par M. André Godard ; vous y verrez de même que « l'évangélisation est à reprendre par la base ». « Le peuple, dit l'auteur, s'éloigne de l'Eglise parce qu'il croit la religion fausse. Il la croit fausse, parce qu'elle a été habilement attaquée et peu habilement défendue. » D'autre part, on nous communique un journal où un jeune vicaire s'exprime ainsi : « Chargé dans la paroisse où je suis vicaire d'un catéchisme de Persévérance de jeunes filles, à la veille de recommencer les cours, je me proposais depuis quelques jours de composer un plan de conférences approprié à nos besoins actuels. La ritournelle (!) des éléments du Dogme et de la Morale, dans la forme que vous pouvez imaginer, a produit depuis de longues années les fruits que vous pouvez également supposer. Je suis effrayé de la nullité de notre petite tribu au point de vue chrétien... J'ai résolu de faire de ce côté un effort sérieux. »

1 In-18, 46 p. Paris, Bloud, 1906.
2 In-18, 64 p. Paris, Bloud, 1906.

Qu'il faille renouveler l'enseignement religieux, nous l'avouons sans regret. On l'a fait, du reste, à tous les siècles. S'y refuser, ce serait s'exposer à n'être pas compris de la génération qu'on a mission d'évangéliser. Mais il ne faut pas que cette vérité, au fond très banale, nous donne le vertige. Renouveler, ce n'est pas innover. Si, sous prétexte de renouvellement, nous sortions du christianisme traditionnel, nous ferions une œuvre de destruction, et non d'édification. Il y a donc deux sortes de renouvellement : l'un, mauvais, qu'il faut éviter; l'autre nécessaire, qu'il faut pratiquer.

Un renouvellement mauvais est celui qui, directement ou obliquement, aboutirait à la dissolution de la doctrine chrétienne. 1° Ce serait porter atteinte directement à la foi que de rejeter quelqu'une des propositions définies par l'Eglise. Sans doute, la science religieuse, dans son travail d'approfondissement, peut projeter de nouvelles lumières sur les vérités de la foi; elle peut même dégager, de la masse plus ou moins confuse de la tradition, des propositions qui paraissent nouvelles parce qu'elles se révèlent dans un relief nouveau, tel le dogme récemment défini de l'infaillibilité du Pape. Mais elle ne fait que développer, sans le contredire, ce qui a été précédemment acquis. Si la doctrine d'aujourd'hui n'était point celle d'hier, la religion d'aujourd'hui ne serait point la religion d'hier; le christianisme ne serait point, dans son essence, identique à lui-même. Ce n'est donc point le fond doctrinal qu'il faut renouveler. — 2° Il y aurait grande témérité à rejeter les preuves traditionnelles de la vérité religieuse, comme les preuves communément reçues de l'existence de Dieu ou de la spiritualité de l'âme, comme les preuves de la divinité du christianisme. Ce n'est pas que la critique moderne ne puisse les passer au crible et les épurer; il se peut qu'elles aient, en plusieurs points, besoin d'être émondées parce qu'elles sont trop touffues. Mais ce serait une très grave injure faite à la tradition catholique, que d'enseigner qu'elle s'est appuyée constamment sur des démonstrations qui ne prouvaient pas, que par conséquent sa foi reposait sur la vide. La puissante raison de nos Docteurs avait d'ailleurs une force de pénétration et des exigences qui ne permettent point de les soupçonner de légèreté ou de naïveté. Il ne nous est point interdit de rechercher des preuves nouvelles que le passé n'a point connues; il peut même arriver qu'on en découvre de saisissantes, qui aient plus d'action que les anciennes sur les esprits modernes. Mais il faut bien se garder d'ajouter trop promptement foi à la valeur de ces démonstrations nouvelles, tant il est aisé d'être induit en erreur par l'engouement de la mode. En même temps, il faut bien se garder de mépriser ou de négliger les preuves anciennes, qui pourraient bien être, après expérience faite, les seules qui restent debout. — 3° Il ne serait pas moins téméraire d'isoler les vérités définies du milieu théologique où elles plongent leurs racines. C'est ce qui est arrivé à quelques-uns, d'accepter les propositions de foi et de dédaigner la théologie. On a vu, alors, trop souvent, que les vérités de foi se desséchaient et périssaient en ceux qui les avaient ainsi arrachées de leur sol naturel. Sans doute, il y a bien des choses

discutables dans la théologie; les théologiens ne l'ignorent pas, puisqu'ils se livrent eux-mêmes si librement à la discussion. Mais ces disputes ne sont point stériles : elles servent à dégager lentement les trésors de vérité divine contenus dans la masse de la pensée chrétienne. La théologie ressemble à ces terrains en formation, où les vapeurs métalliques, qui se réduiront plus tard en filons précieux. sont encore répandus à travers les dépôts terreux. Aussi ne faut-il pas s'écarter, dans l'enseignement, des opinions communément reçues par les théologiens.

Cependant un renouvellement est nécessaire. En quoi consistera-t-il donc ? Il portera ou sur les idées, ou sur le langage, ou sur les procédés d'enseignement. 1° Chaque siècle, chaque génération, même vit intellectuellement d'un ensemble d'idées qui constituent la *mentalité* du temps. Envisagées au point de vue religieux, ces idées sont mauvaises, indifférentes ou bonnes. Si elles sont mauvaises, comme le relativisme absolu de la connaissance ou l'explication purement mécanique de l'univers, il faut les attaquer et les réfuter : on fait de l'enseignement vieilli, lorsqu'on ne s'attaque qu'à des ennemis chimériques ou disparus; c'est renouveler à chaque époque, l'enseignement religieux que de s'en prendre toujours aux erreurs qui ont cours dans le temps où l'on vit. Si elles sont indifférentes, comme l'évolutionnisme modéré pris pour un procédé de création divine, il ne faut point entrer avec elles en une lutte inutile, mais plutôt s'en servir comme d'hypothèses ou de méthodes provisoirement acceptées, afin d'avoir un terrain commun où l'on peut se rencontrer et s'entendre avec des adversaires : ainsi ce serait donner un enseignement vieilli et mal adapté, que d'expliquer la création en dehors des hypothèses, d'ailleurs indifférentes en soi, qu'adoptent généralement les savants sur la structure et l'origine du monde physique. Si elles sont bonnes, comme le sont nombre de conceptions psychologiques, morales et sociales du temps présent, l'apologiste doit les assimiler à son enseignement, sous peine d'être étranger au monde qui l'écoute, sous peine de se priver de la grande force que lui offrent ces conquêtes avantageuses de la pensée contemporaine. Réfuter les erreurs actuelles, se placer sur le terrain des hypothèses actuelles, faire état des idées justes que possède la pensée actuelle, c'est une première façon, nullement dangereuse, bien nécessaire, de renouveler l'enseignement religieux. — 2° Le renouvellement portera aussi sur le langage. De même qu'il faut bien parler la langue du pays où l'on prêche, français en France, chinois en Chine, il faut aussi se conformer au langage reçu dans la génération qu'on évangélise. On ne saurait expliquer aujourd'hui, devant le peuple, la théologie en langage scolastique ; on ne serait pas compris; et c'est peut-être par là que pèchent certaines de nos prédications. On ne saurait non plus parler devant un auditoire populaire comme devant une académie. Ce sera donc aussi renouveler l'enseignement religieux, que de l'adapter au langage que comprend et aux préoccupations que ressent le milieu où l'on parle. — 3° Les procédés d'enseignement varieront à leur tour pour se mettre à la portée

de tous. Par exemple, on ne se contentera pas de la chaire et du catéchisme; mais on répandra aussi la religion par la presse, par les livres et les tracts, par les conférences publiques, par les cercles d'études, etc... Dans la chaire elle-même, le sermon perdra de sa raideur; sans jamais tomber dans la trivialité, il prendra une allure plus aisée, une forme plus catéchistique, etc...

Nous n'avons point eu la pensée de traiter à fond, ici, ce très grave sujet du renouvellement de l'enseignement religieux. Nous n'avons voulu présenter les réflexions qui précèdent que pour établir une ligne de démarcation entre les voies qui sont très périlleuses et celles qui mènent au progrès désiré. Nous dirons donc en terminant au jeune vicaire cité plus haut qu'il fera bien de conserver la « ritournelle » du Dogme et de la Morale, d'y maintenir ce que l'œuvre des théologiens y a placé, mais de tout présenter aux enfants sous un jour d'actualité qui les intéresse. Dirons-nous, en finissant, que ce n'est point en délaissant le Dogme et la Morale qu'on saisit l'attention, mais en apportant en chaire et au catéchisme une âme remplie jusqu'au bord, par une active préparation, de Dogme et de Morale?

Programme bien compris.

Un de nos correspondants, avocat, nous trace pour la *Revue* un programme qui répond bien à nos propres désirs : « Elle doit nous constituer, dit-il, sur chaque question, ce que nous appelons, nous autres avocats, un dossier bien préparé, c'est-à-dire réunir les pièces du procès, les références aux bons auteurs, et l'argmentation indiquée plutôt que développée. Pas de rhétorique! Pas de longues considérations!... Une sorte de *Somme* de saint Thomas, où les arguments d'autorité seraient, autant que possible, remplacés par des arguments d'expérience et de raison. » Nous partageons bien l'avis de notre sympathique correspondant, sauf que nous attachons plus d'importance qu'il ne paraît le faire aux arguments d'autorité. Dans une religion qui s'appuie sur la Révélation et sur l'interprétation qu'en a faite la Tradition, l'autorité doit évidemment tenir le premier rang en importance.

Nota. — La quatrième leçon d'Apologétique paraîtra au prochain numéro.

Chroniques

Chronique de Théologie

I

L'*Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, que depuis cinq ans poursuit M. Monceaux, et dont il nous a donné l'an dernier le troisième volume [1], n'est pas assurément un ouvrage d'apologétique; la vie chrétienne y est décrite avec impartialité, parfois même avec sympathie, mais elle est décrite, semble-t-il, par un observateur du dehors. Cet observateur toutefois est si consciencieux, si attentif, si admirablement informé, que nous ne pouvons rester indifférents devant cette enquête.

Dans ce troisième volume, M. Monceaux ne pouvait nous présenter ni un Tertullien, ni un Cyprien; on chercherait vainement dans l'Afrique du IVe siècle, avant saint Augustin, un polémiste ou un évêque qu'on puisse mettre en parallèle avec ces deux grands hommes. Cependant l'intérêt de cette nouvelle étude ne le cède en rien à celui des précédentes : l'Eglise d'Afrique nous apparaît là tout entière avec son culte, sa doctrine, ses livres saints, ses martyrs; une érudition très riche et très sûre a reconstitué, à l'aide des inscriptions, des *Passions* des martyrs, des *Actes* des conciles, les traits multiples de ce passé presque oublié, et, grâce à ces détails heureusement choisis et groupés, tout revit avec une vérité saisissante [2]. Je signalerai en particulier, dans la *Passio Maximæ*, l'épisode

1. *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, par Paul Monceaux, docteur ès lettres. Tome III : Le IVe siècle, d'Arnobe à Victorin. Paris, Leroux, 1905. 559 pages in-8°. Prix : 10 francs.

2. Il n'est que juste de reconnaître, à cette occasion, l'œuvre admirable que la science française poursuit depuis vingt ans en Afrique. Il y a peu de mois, M. Harnack, après avoir mentionné les ouvrages de Tissot, Toulotte, Babelon, Toutain, Monceaux, Guignebert, Audollent, Leclercq, ajoutait : « Die archäologischen Untersuchungen in keinem anderen Gebiet des ehemaligen römischen Reichs sind z. Z. so umfassend und erfolgreich wie die der Franzosen hier. » (*Mission und Ausbreitung*, t. II, p. 234, n. 4.)

charmant de Secunda[1]; ailleurs (p. 116 sq.), l'histoire du conscrit martyr Maximilien[2]. Il y a des ombres à ce tableau brillant; l'Eglise d'Afrique eut ses martyrs, mais elle eut aussi ses apostats, et surtout ses *traditores*, chrétiens, clercs ou évêques, qui, au cours des perquisitions légales prescrites par Dioclétien, livrèrent aux magistrats les livres saints et les vases sacrés; ces défaillances, elles aussi, sont consignées dans les *Actes* officiels, et M. Monceaux les décrit, telles qu'il les lit, sans rien atténuer ni voiler[3]. Nous ne nous plaindrons certes pas de cette sincérité : l'histoire évangélique n'a pas dissimulé la trahison de Judas; l'histoire ecclésiastique n'a pas à taire les apostasies des chrétiens; au contraire c'est pour nous un réconfort de retrouver jusque dans ces temps héroïques la trace des faiblesses humaines.

Au reste, malgré ces défaillances, malgré la persécution de Dioclétien, malgré le schisme plus dangereux encore des Donatistes, l'Eglise poursuit en Afrique son œuvre d'organisation et d'expansion; à côté du clergé devenu plus nombreux et jouissant depuis Constantin de privilèges très appréciés, on distingue des groupes de laïcs (*seniores laici*), qui constituent dans les diocèses comme des conseils de fabrique assistant et contrôlant l'évêque dans l'administration des biens d'Eglise. La vie monastique se développant, les vierges consacrées à Dieu (*sanctimoniales*) se réunissent dans des

1. « C'était une toute jeune fille de Thuburbo appartenant à une riche famille; elle dédaignait tous les prétendants pour se consacrer à Dieu. Elle se trouvait au balcon ou sur la terrasse de sa maison, quand vinrent à passer, prisonnières, Maxima et Donatilla. Sans prendre le temps de la réflexion, elle s'élança près d'elles, demandant à partager leur sort. « Mes sœurs, criait-elle, ne m'abandonnez pas! » Maxima et Donatilla l'écartaient doucement : « Non, tu es fille unique, tu ne peux abandonner ton père! »... Enfin Secunda fut exaucée; Donatilla lui dit : « Marchons donc, jeune fille. Le jour approche, pour nous, de la passion; et l'ange de bénédiction vient au-devant de nous. » Elles s'éloignèrent ensemble, et le soleil se coucha » (p. 150).

2. Les *Actes* de Maximilien ont été traduits par M. Vacandard dans la *Revue* du 15 juillet dernier (p. 347-349); on remarquera la note de la page 349 : elle rectifie par une appréciation très équitable des causes du martyre le jugement trop sévère de M. Monceaux (p. 116).

3. « Minutius Félix, flamine perpétuel et curateur de Cirta, n'a aucune haine contre les chrétiens; il leur en veut seulement de ne pas ressembler aux autres citoyens, de n'être pas en règle avec la loi... C'est le parfait fonctionnaire esclave de la loi, indifférent au fond, intraitable sur la forme. Quant à l'évêque et aux clercs, ils n'inspirent au lecteur non prévenu que de la pitié. La persécution déconcerte ces braves gens, qui ne s'attendaient pas à trouver si ardu le chemin du Paradis. Ils ne songent ni à résister, ni à protester, ni à rien cacher. Seuls, deux sous-diacres rougissent un instant de leur faiblesse; les autres s'abandonnent, comme anéantis. L'évêque, assis dans sa chaire épiscopale, assiste impassible à la confiscation de son mobilier liturgique. Plusieurs clercs, comme effrayés de l'audace qu'ils auraient pu avoir, cherchent à se la faire pardonner, et s'empressent autour du magistrat, et furettent dans les coins pour lui apporter les objets oubliés. La scène revit sous nos yeux dans toute sa vérité objective; c'est la contre-partie du martyre, le jeu d'ombres dans le tableau des persécutions » (p. 95).

couvents sous l'autorité d'une supérieure (*mater*); à partir de saint Augustin, on trouvera aussi en Afrique des couvents d'hommes. Le cycle liturgique s'enrichit peu à peu; à Pâques et à la Pentecôte s'ajoutent successivement l'Ascension, Noël, l'Epiphanie; le jeûne préparatoire à Pâques, qui, au III[e] siècle, n'était que de deux jours, devient, au IV[e], le carême de quarante jours. Les diocèses, les provinces ecclésiastiques reçoivent une organisation plus ferme; le nombre des évêchés s'accroît avec une rapidité surprenante, en même temps que le nombre des fidèles. « Nos données statistiques, conclut M. Monceaux (p. 43), témoignent d'une extension extraordinaire du christianisme dans les provinces africaines : deux cents évêchés environ sous Dioclétien, et, un siècle plus tard, près de neuf cents, dont quatre cent soixante-dix catholiques. »

Par contre, la vie littéraire et théologique est assez pauvre; à une époque où l'Egypte a saint Athanase et Didyme, la Cappadoce saint Basile et les deux saints Grégoire, la Gaule saint Hilaire, Milan saint Ambroise, Rome saint Jérôme, l'Afrique ne peut compter qu'Arnobe, Lactance, Victorin, Commodien, saint Optat[1]. Ce sont là des personnages bien secondaires; M. Monceaux cependant les a étudiés avec sympathie[2], et les monographies très fines qu'il leur consacre, rendent un peu de vie à ces physionomies pâles et ternes; les philologues et les littérateurs seront également intéressés par ces tableaux; les théologiens trouveront certaines appréciations peu exactes[3], et regretteront qu'une plus grande connaissance de la littérature patristique n'ait pas permis à M. Monceaux de discerner toujours l'origine des doctrines qu'il expose[4]; mais ils reconnaîtront

1. M. Monceaux n'a pas parlé de saint Optat; il réserve l'étude de ses œuvres pour le quatrième volume.

2. On sera tenté parfois de trouver la sympathie, ou du moins l'indulgence, excessive. Ainsi, pour Victorin, je ne puis me résoudre, comme M. Monceaux nous y convie (p. 415), à « écarter le cliché sur l'obscurité proverbiale de cet écrivain ».

3. Ainsi le jugement porté sur la doctrine de Victorin (p. 413) : il est très exact qu'on retrouve dans ce système « le néo-platonisme, sous sa forme la plus pure », mais non pas le dogme catholique, ni en particulier la distinction des trois hypostases; le Père et le Fils s'opposent non comme deux personnes, mais comme l'être et l'opération (*De generat. Verbi*, XX), ou plutôt comme l'être en puissance et l'être en acte (*ib.*, XIV); ces prémisses posées, la distinction des hypostases est inconcevable, et Victorin, en effet, s'efforce en vain de l'établir (*Contra Arium*, III, 4 sq.; IV, 3 sq.).

4. La doctrine si curieuse d'Arnobe sur l'âme, qui de sa nature ne serait ni mortelle, ni immortelle (p. 269), aurait dû être rapprochée de la doctrine non identique, mais assez semblable, de plusieurs Pères du II[e] siècle : JUST., *Dial.*, IV, V; TAT., XIII, XX; THEOPHIL., II, 24-27; IREN., *Hæres.*, II, XXXIV, 1-4. Cette doctrine paraît s'être développée par réaction contre la thèse platonicienne de la nature divine de l'âme et de son éternité (cf. JUST., *l. l.*), d'où le souci d'affirmer la contingence, le caractère précaire et dépendant de cette vie, chez les auteurs même qui revendiquent ailleurs l'immortalité naturelle de l'âme (IREN., V, IV, 1; V, VII, 1; V, XIII, 3). Cette préoccupation se fait jour encore chez Athénagore (*De resurr.*, XIII) dans le soin qu'il prend de mettre l'homme, au point de vue de l'immortalité, à un degré intermédiaire entre les purs esprits

volontiers que, malgré ces quelques erreurs d'interprétation historique, l'auteur est resté fidèle au programme qu'il s'était jadis tracé dans sa préface[1] : « Nous n'avons touché aux questions de cet ordre (théologique) qu'avec une grande réserve, dans la mesure où il était indispensable de les indiquer pour pénétrer le sens et la portée d'une doctrine. Surtout, nous avons évité avec soin de nous laisser entraîner par nos guides sur le terrain mouvant des querelles théologiques. Nous n'avons apporté dans ces études qu'un souci scrupuleux de la vérité historique et objective. »

L'histoire de l'Eglise byzantine est plus obscure et plus mal connue que celle de l'Eglise d'Afrique, et dans la préface de l'étude qu'il lui consacre[2], le R. P. Pargoire a le droit d'écrire : « Le byzantinisme est encore à ses débuts et les recherches particulières sur la situation religieuse de Constantinople n'existent pour ainsi dire pas. » La littérature ecclésiastique de cette époque est très mal connue : beaucoup d'œuvres sont encore inédites, et l'on ne peut demander à l'auteur d'une histoire générale d'avoir parcouru les manuscrits qui les renferment; il devra alors se contenter, comme fait le P. Pargoire après Krumbacher et Bardenhewer, d'une simple nomenclature; parfois même il devra se prononcer comme au hasard entre plusieurs homonymes au risque de tomber à faux[3]. Malgré ces conditions défavorables, le P. Pargoire a pensé qu'on pouvait dès maintenant faire œuvre utile en écrivant l'histoire de l'Eglise byzantine; il ne s'est pas trompé. Il a montré une fois de plus dans cet ouvrage sa rare connaissance des écrivains byzantins; il leur a emprunté des renseignements de toute nature sur l'histoire, l'archéologie, la liturgie, la législation canonique; il a su faire passer tout cela dans son livre; et le lecteur, qui parcourt ces petits paragraphes, d'une composition un peu haletante peut-être, mais rapide et serrée, se réjouit d'entrevoir un monde nouveau ; ce n'est qu'une esquisse encore qu'il aperçoit, mais une esquisse ferme, et dont les traits principaux semblent bien définitifs.

et les bêtes. Ce sont, semble-t-il, les mêmes soucis polémiques qui ont agi sur Arnobe et l'ont emporté plus loin.

1. Je n'oserais pas dire cependant qu'on ne sente percer, ici ou là, des préoccupations étrangères à l'histoire, ainsi page 338, dans le jugement porté sur l'apologétique de Lactance ; mais ces indications sont très rares.

2. *L'Eglise byzantine de* 627 *à* 847, par le R. P. J. PARGOIRE, des Augustins de l'Assomption (Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique). Paris, Lecoffre, 1905, xx-405 pages in-12. Prix : 3 fr. 50.

3. Ainsi, je crois, pour « le mystérieux Anastase de Nicée qui commenta les psaumes » (p. 250). Bardenhewer, Krumbacher et le P. Pargoire suivent Le Quien (*Or. christ.*, I, 644) qui, sans avoir lu ce commentaire, plaça son auteur à la fin du VII[e] siècle ou au commencement du VIII[e]. Fabricius ne l'avait pas lu non plus, mais du moins il avait deviné plus juste quand il avait identifié (X, 610) cet Anastase de Nicée avec le métropolite signataire du synode de Constantinople en 520 et du concile de 536. J'espère parler ailleurs un peu plus longuement de ce commentaire si négligé jusqu'à présent, et qui est cependant, il me semble, un des documents les plus intéressants de l'exégèse antiochienne et un des échos les plus fidèles de Théodore de Mopsueste.

II

Déterminer la valeur exacte du terme « Fils de Dieu » dans les évangiles, c'est à coup sûr un des problèmes exégétiques et théologiques les plus graves ; M. J. Mailhet s'est appliqué à le résoudre dans une thèse pour le doctorat en théologie, présentée à la Faculté de Toulouse et éditée maintenant dans la collection *Croyance et Science*[1]. Après un exposé général de son sujet, il étudie successivement les termes « Père » et « Fils » dans les Évangiles, puis l'expression « Fils de Dieu » appliquée au Christ soit par les autres, soit par lui-même ; il discute enfin, dans un appendice, le titre « Fils de Dieu » dans l'Ancien Testament. Ces différentes études sont menées avec beaucoup de conscience et de précision ; M. Mailhet connaît bien les évangiles et leurs commentateurs, et dans la plupart des cas ses interprétations sont les vraies et ses preuves sont les bonnes[2] ; je signalerai surtout, pour la théologie des synoptiques, les pages 138-141, où les analyses précédentes sont ramassées dans une synthèse vigoureuse, et, pour saint Jean, les pages 160-167, sur la communauté de vie et d'attributs qui unit le Père et le Fils.

On peut regretter cependant, dans cette étude d'ailleurs bien conduite, une composition un peu lâche, et des répétitions trop fréquentes ; on est surpris que la théologie de l'Ancien Testament soit reléguée en appendice au lieu de former l'introduction ; surtout on comprend mal que la question si grave de l'authenticité et de l'historicité de l'évangile de saint Jean soit esquissée (p. 32, 33) d'une façon si sommaire. Ces quelques taches disparaîtront facilement des éditions postérieures ; au reste, elles ne doivent pas faire oublier le mérite sérieux de l'ouvrage : sous sa forme brève et élémentaire, il constitue, sur la question capitale de la divinité de Jésus-Christ, un des meilleurs manuels apologétiques que nous ayons ; il fait également honneur à la Faculté où il fut présenté, et à la collection dont il fait partie.

A peu près à la même date, M. Henri Couget a publié sur le même

1. *Jésus Fils de Dieu d'après les Evangiles*, par M. J. Mailhet (collection *Croyance et science*). Paris, Roger et Chernoviz, 1906. xi-230 pages in-12. Prix : 1 fr. 50.

2. Quelques points cependant appellent des réserves, par exemple la question des miracles et de leur valeur apologétique ; cette question très complexe, est traitée beaucoup trop sommairement (p. 97, 98) ; de là, sur l'apologétique des « anciens », et l'apologétique des « modernes », des assertions trop générales et, par suite, inexactes. C'est un jugement bien catégorique aussi et bien sommaire que l'auteur porte (p. 88, n. 3) sur l'authenticité de Marc, xvi, 9-20 ; en tout cas il n'est pas exact de dire que cette authenticité soit depuis longtemps abandonnée ; des exégètes très autorisés la défendent encore (Voir M. Mangenot, art. *Marc*, dans le *Dictionnaire de la Bible*).

sujet deux opuscules dans la collection *Science et religion*[1]. Le premier a pour titre : *La catéchèse apostolique*; on y trouve la christologie des premiers discours des *Actes*, celle de saint Marc et celle de saint Matthieu ; le second est consacré à *l'enseignement de saint Paul*. M. Couget expose cet enseignement d'après les discours de saint Paul rapportés dans les *Actes*, d'après l'évangile de saint Luc et d'après les épîtres. Deux opuscules suivront sur saint Jean, et sur les Pères apostoliques.

En adoptant ainsi l'ordre chronologique, M. Couget nous permet de suivre le progrès de la christologie primitive, c'est-à-dire de la révélation du Christ à l'Eglise; c'est un intérêt de premier ordre. Malheureusement les différents documents sont étudiés d'une façon trop imparfaite ; pour les synoptiques, M. Couget est soutenu par un grand nombre de travaux antérieurs, surtout par ceux du P. Rose ; pour l'étude de saint Paul, il semble n'avoir pas trouvé les mêmes secours, et parfois sa théologie est en défaut tout autant que son exégèse[2]. Les apologistes, qui voudront se servir de ces deux petits livres devront en contrôler de près et les informations et la doctrine.

En même temps que ces petits livres, paraissait le septième volume du grand ouvrage de M. l'abbé Frémont[3]; il est consacré à la divinité de Jésus-Christ et à l'institution de l'Eglise. On y trouve les mêmes qualités et les mêmes défauts que dans les volumes précédents. M. Frémont le dit lui-même (p. 198), « la parole est le don suprême », et chez lui, on le sait assez, ce don est éminent; cette éloquence d'ailleurs couvre fréquemment des pensées morales hautes et profondes. Malheureusement il faut reconnaître que, dans les polémiques qu'il engage, l'auteur ignore souvent la position exacte de ses adver-

1. HENRI COUGET. *La divinité de Jésus-Christ ; la catéchèse apostolique* (collection *Science et religion*). Paris, Bloud (s. d.), 60 p. in-12. Prix : 0 fr. 60. — *La divinité de Jésus-Christ : l'enseignement de saint Paul*, 64 pages in-12. Prix : 0 fr. 60.

2. « Paul nous enseigne qu'il n'y a qu'*un* Dieu, le Père de qui sont toutes choses et nous à Lui ; et *un* Seigneur, Jésus-Christ, par qui nous sommes nous mêmes. Entre Dieu et nous, il place donc le Seigneur. Et cette subordination n'est pas simplement de rang. Il semble bien que le titre d'un seul Seigneur s'oppose à celui d'un seul Dieu. Paul concevrait-il le Seigneur comme une sorte de démiurge, chargé de créer le monde, de le gouverner et d'en être responsable devant Dieu le Père ? Des textes comme ceux où il est dit que Dieu est le chef du Christ, que tout est au Christ, et que le Christ est à Dieu, que le Fils, après avoir tout soumis, remettra son règne à Dieu et lui sera soumis à son tour, pourraient le laisser entendre. Cependant, semble-t-il, ce serait forcer outre mesure la pensée de Paul que d'interpréter ces textes dans un sens nettement subordinatien... » (p. 53). Quand l'auteur a écrit cette page, il avait perdu de vue le dogme catholique de l'inspiration.

3. *Les principes ou essai sur les problèmes des destinées de l'homme*, par l'abbé GEORGES FRÉMONT, docteur en théologie, chanoine d'Alger et de Carthage, de Poitiers, de Nice et d'Albi. VII, *De la divinité du Christ* (suite); *De l'institution de l'Eglise par le Christ lui-même*. Paris, Bloud (s. d.), VIII-445 pages in-8°. Prix : 5 francs.

saires[1] et que plus souvent encore son argumentation contre eux est inefficace, faute d'une méthode assez rigoureuse et assez ferme[2].

III

Parmi les saints et les docteurs de la primitive Eglise, il en est peu dont l'histoire soit aussi déconcertante que celle de saint Hippolyte. Toutes les légendes en font un martyr; mais d'après l'une, il est mort déporté en Sardaigne; d'après une autre, il fut noyé à l'embouchure du Tibre; d'après une autre encore, il fut traîné par des chevaux furieux comme le fils de Thésée. Il y a cinquante ans, un manuscrit du mont Athos nous rendit l'un de ses principaux ouvrages, les *Philosophumena;* mais cette découverte ne fit qu'augmenter le désarroi : quand, après bien des hypothèses inexactes, on eut enfin reconnu définitivement dans ce traité une œuvre authentique du saint docteur, saint Hippolyte apparut dans un nouveau jour, et à côté du martyr on dut reconnaître en lui le schismatique, l'antipape, qui avait rempli ces dix livres de ses récriminations haineuses contre l'évêque légitime, saint Calliste. Depuis lors, de nouvelles découvertes — dont la dernière date de l'an dernier — nous ont rendu plusieurs des *Commentaires* de saint Hippolyte et une bonne partie de sa *Chronique :* c'était l'exégète et l'historien qui ressuscitait à son tour.

Toutes ces informations multiples n'avaient encore été réunies dans aucun travail d'ensemble; M. d'Alès a entrepris cette tâche[3]; il l'a poursuivie avec la méthode rigoureuse et précise que connaissent les lecteurs de la *Revue;* il y a apporté surtout le rare talent d'aper-

1. Ainsi, page 281, dans une discussion sur l'authenticité des épîtres pastorales : « Mais les *Actes des Apôtres* où la même hiérarchie, nettement distribuée, nous apparaît, sont-ils apocryphes aussi? Qui l'osera dire? Personne... Or, ce livre des *Actes* d'une authenticité unanimement reconnue, nous peint l'Eglise naissante... comme saint Paul nous la représente lui-même, dans les Epîtres à Tite et à Timothée. »

2. « M. Bourdaud, dans son livre *Le problème de la mort*, prétend que le dogme de l'immortalité de l'âme est absent de toute la Bible, sauf du livre des Macchabées. Ceci est exagéré et faux. Voir l'abbé VIGOUROUX » (p. 348, n. 1). « Si Caïphe et les Pharisiens qui condamnèrent à mort Jésus n'avaient eu à lui reprocher que de se donner pour le Messie, sans d'ailleurs usurper la nature divine, on ne voit pas qu'ils eussent pu si promptement et d'une façon si décisive le traîner au Calvaire. Se donner soi-même pour le Messie, dans un temps où chacun l'attendait, n'avait rien d'extraordinaire ni d'impie... » (p. 137, 138).

3. *La théologie de saint Hippolyte*, par ADHÉMAR D'ALÈS (*Bibliothèque de théologie historique* publiée sous la direction des professeurs de théologie à l'Institut catholique de Paris). Paris, Beauchesne, 1906, LIV-242 pages in-8°. Prix net : 6 francs.

cevoir à travers ces fragments une personnalité vivante, et de rendre à ees œuvres mortes leur inspiration et leur souffle.

Dans une longue introduction, il nous retrace la carrière de saint Hippolyte; cette partie de son travail était la plus difficile; elle est, à mon sens, la plus remarquable par sa lucidité et par la sûreté du sens critique; je ne saurais mieux rendre l'impression qui s'en dégage qu'en empruntant quelques lignes à la conclusion de l'ouvrage: « Homme d'Eglise, tel nous paraît être, en effet, le nom qui caractérise et explique le mieux la personne et l'œuvre d'Hippolyte. Ce nom résume et sa formation d'esprit, exclusivement, pour ne pas dire étroitement, ecclésiastique, et la profondeur de ses sentiments chrétiens, et cette ardeur de mysticisme qui lui faisait embrasser avec tant d'âme les sublimités de l'ascétisme évangélique, et cette impuissance à concevoir scientifiquement ou à juger équitablement toute autre doctrine que la doctrine révélée dont il était l'homme lige, et l'opposition irréductible à tout ce qui contrariait l'idée qu'il s'était faite de cette même doctrine, enfin l'amoindrissement qu'il subit en conséquence de son isolement... Le jour où Hippolyte ne fut plus qu'un homme d'Eglise hors de l'Eglise, la force qui l'avait porté l'abandonna... Sous le coup de la persécution et en face de la mort, il se ressaisit enfin, et redevint l'homme d'Eglise qu'on avait connu. Rome oublia ses écrits, pour ne retenir que son nom avec le souvenir de son schisme et celui de son martyre. »

Dans le livre lui-même, la partie capitale est celle qui retrace la lutte d'Hippolyte et de Calliste. Ce conflit, qui de disciplinaire devint doctrinal, nous permet d'entrevoir le développement que la théologie subit à Rome au début du IIIe siècle : l'Eglise romaine, représentée par Zéphirin et Calliste, nous apparaît non pas comme favorisant ou même comme enseignant officiellement l'hérésie modaliste, ainsi que le prétendent plusieurs historiens du dogme[1], mais comme maintenant avec un sens pratique très sûr la direction orthodoxe de la pensée catholique; Hippolyte, au contraire, se laisse entraîner vers les doctrines subordinatiennes (p. 24-28), en partie sous l'influence des théologiens du IIe siècle, en partie par réaction contre le monarchianisme. Dans la théologie de la pénitence comme dans celle de la Trinité, une étude plus précise d'Hippolyte et de ses contemporains permet de rectifier sur des points importants des théories trop facilement acceptées; des historiens récents, se fondant surtout sur l'autorité de Tertullien, d'Hippolyte et d'Origène, admettaient que, pendant les deux premiers siècles, l'Eglise tenait pour irrémissibles les péchés d'adultère, d'homicide et d'idolâtrie; M. d'Alès consacre une dizaine de pages (p. 39-49) à discuter les fondements de cette affirmation; une dissertation si brève ne peut évidemment épuiser un sujet si complexe; la thèse cependant me semble très

1. Ainsi A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, p. 696 : « In Rom war, wie wir jetzt aus den Philosophumenen wissen, fast ein Menschenalter hindurch der Modalismus die officielle Lehre. » Les Philosophumena sont un appui bien fragile pour une assertion si grave (Voir d'ALÈS, p. 8-20).

juste, et la démonstration concluante : au IIe siècle, la réserve des trois cas n'apparaît pas encore, et, au IIIe, on ne peut la prouver ni par Tertullien, ni par Origène, ni par Hippolyte[1].

Il est encore bien des gens qui, de l'œuvre de saint Jérôme, ne retiennent que la partie exégétique, ascétique ou historique ; ils laissent volontiers de côté les écrits polémiques, dont l'intérêt leur semble éphémère et dont la violence les étonne ou les scandalise. Pour les ramener de ce préjugé, on ne peut leur souhaiter de meilleur guide que M. Brochet : dans un livre brillamment écrit[2], il a su faire revivre les physionomies un peu effacées des amis de Jérôme et de ses adversaires, et à l'arrière-plan toute cette foule sympathique ou envieuse qui, de Rome, suit la lutte engagée à Bethléem ou à Aquilée. Mieux encore, il nous fait comprendre l'intérêt vital engagé dans ces querelles : c'est la foi même qui est en jeu et que mettent en péril, sciemment ou non, Jovinien, Rufin, Vigilance, Pélage ; saint Jérôme fait face à tous ces adversaires ; ce n'est pas de gaîté de cœur qu'il sacrifie à ces luttes ses loisirs et ses chères études, ni non plus des amitiés qu'il avait crues fidèles ; il sait à quoi il s'expose, mais, comme il l'écrit à Pammaque, il « aime mieux risquer sa réputation que sa foi. Les deux alternatives sont dures ; mais, de deux maux, il faut choisir le moindre ; les querelles ont une fin ; le blasphème ne mérite jamais de pardon[3] ».

Si, après cela, l'ardeur du combat rend parfois l'attaque trop violente, qui ne sera indulgent pour ces faiblesses, et qui ne gardera toute sa sympathie au champion si courageux d'une si grande cause ? M. Brochet la lui garde tout entière, on le sent ; c'est ce qui rend parfois ses jugements un peu sévères pour Rufin[4], mais c'est aussi ce qui donne à son livre une chaleur, une vie qui entraîne le lecteur comme elle a entraîné l'auteur lui-même[5].

1. En même temps que l'ouvrage de M. d'Alès, paraissait une dissertation de M. G. Esser, qui aboutissait aux mêmes conclusions en partant de l'étude de Tertullien : *Die Bussschriften Tertullians De pænitentia und De pudicitia und das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus*. Bonn, 1905.

2. *Saint Jérôme et ses ennemis. Etude sur la querelle de saint Jérôme avec Rufin d'Aquilée et sur l'ensemble de son œuvre polémique*, par J. Brochet, ancien élève de l'Ecole normale supérieure, docteur ès lettres. Paris, Fontemoing, 1906, xvi-492 pages in-8°. Prix : 7 fr. 50.

3. *Ep.* LXXXIV, 12 (*P. L.*, 22,752).

4. Ainsi page 206 : « Nous avons le droit de scruter ses intentions (de Rufin), sinon de les juger et de les accorder avec sa foi et, dans cette mesure, nous pouvons dire qu'il n'y a pas de doute, qu'il a volontairement, sciemment fait œuvre d'origéniste en préparant et en publiant avec une habileté si consommée la traduction des *Principes*. » On trouve plus d'équité dans le jugement final porté sur cette affaire (p. 390-392) : « Rufin était sans doute plus sincère que Jean et Théophile ; il l'était encore quand il entreprit de faire connaitre à Rome l'œuvre la plus hardie du maitre. Au reste, sa sincérité religieuse et ascétique n'a jamais été en question. Même et à coup sûr préparée de longue main, son entreprise, si hardie qu'elle fût, pouvait être dans sa pensée en conformité avec l'orthodoxie... »

5. On n'est pas cependant tellement entraîné qu'on ne remarque les imper-

La correspondance de saint Paulin de Nole et de Sulpice Sévère, à laquelle est consacrée la seconde thèse de M. Brochet[1], ne rappelle guère à coup sûr les *Invectives* de Rufin ni les *Apologies* de saint Jérôme. Tous les deux grands seigneurs, fins lettrés, orateurs applaudis, Paulin et Sévère quittent tous deux le monde, vendent leurs biens et en donnent le prix aux pauvres. Paulin se retire en Campanie, Sévère reste en Aquitaine; et tous les deux, ne pouvant jamais réaliser une réunion toujours rêvée, se communiquent, du moins dans leurs lettres, leurs aspirations communes : se délivrer du monde et chercher Dieu. Cette histoire est retracée par M. Brochet avec un grand charme; il comprend et il fait comprendre toutes les richesses de vie chrétienne, que renfermait cette Aquitaine gallo-romaine si durement jugée par certains : « Il y a, écrit-il (p. 73), quelque sévérité à dire que « c'était l'atonie partout, qu'il n'y avait « dans l'ordre intellectuel nulle initiative, nul effort, nul renouvelle« ment », quand on voit, au milieu de cette société qui se ruait dans le luxe et le plaisir, tant d'âmes déployer la plus rare des vertus en embrassant délibérément, passionnément l'ascétisme dans ce qu'il a de plus austère. » L'invasion des Barbares ravagea bientôt cette brillante Aquitaine, Sévère sans doute y trouva la mort; mais après ces deux disciples de saint Martin, bien d'autres suivirent, et dans ces sacrifices la France devait trouver une nouvelle vie.

En terminant cette chronique, je tiens à signaler d'un mot les nouvelles éditions de deux livres bien connus de nos lecteurs : *l'Expansion du Christianisme*[2], de M. Harnack, et les *Etudes sur l'Eucharistie*[3], de Mgr Batiffol. L'ouvrage de M. Harnack a été considérablement augmenté; ces additions (plus de 160 pages) portent surtout sur l'histoire de la propagation du christianisme dans les différentes provinces; je signalerai, en particulier, dans le premier livre, le chapitre VI, « les résultats de la mission de Paul et des premiers missionnaires »; au livre III, ch. VI, deux dissertations sur la

fections trop nombreuses de la méthode philologique et historique de l'auteur : on trouve fréquemment des références comme : DENIS, *Philosophie d'Origène;* PRESSENSÉ, *Les trois premiers siècles de l'Eglise*, etc., sans indication ni de page, ni même de chapitre. La phrase du pape Anastase : *Conscientiæ suæ divinam habet magistram majestatem*, citée correctement page 307, est traduite p. 261 : « Rufin a pour juge la divine majesté de sa conscience »; dans un seul texte grec (p. 201) on relève une demi-douzaine de fautes d'accent.

1. *La correspondance de saint Paulin de Nole et de Septime Sévère*, par J. BROCHET, docteur ès lettres. Paris, Fontemoing, 1906, 111 pages in-8°. Prix : 4 francs.

2. A. HARNACK. *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*. Zweite neu durchgearbeitete Auflage mit elf Karten. I, *Die Mission in Wort und Tat*. II, *Die Verbreitung*. Leipzig, Hinrichs, 1906, XIV-421 et 312 pages in-8°. Prix : 13 mk.

3. PIERRE BATIFFOL, recteur de l'Institut catholique de Toulouse. *Etudes d'histoire et de théologie positive*. Deuxième série. *L'Eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation*. 3e édition. Paris, Lecoffre, 1906, 392 pages in-12. Prix : 3 fr. 50.

confédération catholique et le primat de Rome; au livre IV, l'appendice 1 (expansion des Eglises schismatiques et hérétiques) et 2 (diversités provinciales au sein de l'Eglise catholiques); onze cartes ont été annexées à l'ouvrage et en rendent le maniement beaucoup plus facile.

Mgr Batiffol nous présente en ces termes la nouvelle édition de ses *Etudes* : « Les deux premières éditions de ce second volume ne diffèrent pas d'un point. Cette troisième édition, au contraire, a été réimprimée intégralement, l'auteur ayant soumis son essai à une revision qui a entraîné un grand nombre de remaniements, corrections ou précisions. L'indulgence que les critiques les plus compétents lui avaient témoignée, l'intérêt que le public prend de plus en plus aux recherches de cet ordre, les imperfections qu'il était confus de sentir dans son travail, lui faisaient un devoir de le reviser dans le dernier détail. Il s'est appliqué aussi à clarifier davantage encore sa propre pensée. » Quiconque prendra la peine de comparer cette édition avec les précédentes, reconnaîtra aisément l'exactitude de ces déclarations; il remarquera surtout que certains chapitres très importants, par exemple sur saint Paul, sur saint Jean, sur saint Augustin, ont été grandement remaniés et que l'ouvrage entier se trouve, de ce fait, très heureusement amélioré.

J. Lebreton.

Revue des Revues

REVUES FRANÇAISES

Revue du clergé français (1er octobre). — J. Bricout : *Pour la paix.* — F. Dubois : *L'éternité des peines de l'enfer.* — A. Boudinhon : *Chronique de droit canonique.* — E. Lenoble : *Chronique philosophique.* A propos des idées de Schopenhauer sur la Religion : [Suivant Shopenhauer] la « religion a rendu des services à l'humanité, surtout au peuple, auquel la vérité philosophique toute nue est difficilement accessible; elle en rendra peut-être encore à l'avenir: on peut la laisser au peuple comme « une béquille » destinée à soutenir la faiblesse maladive de l'esprit humain; elle est l'appui de la loi et de l'édifice social tout entier ». — « En bon bouddhiste, Schopenhauer prit soin d'assurer par une clause de son testament le sort de son caniche Atma. Il était moins doux envers l'espèce humaine, quand, dans les troubles de Francfort, en 1848, il prêtait sa lorgnette à un officier afin qu'il dirigeât plus sûrement les coups de ses canons sur « la canaille souveraine ». J. Turmel : *Savonarole et saint Jean Népomucène.* La conclusion est à retenir : « Je suis rap-

porteur, je n'ai pas la prétention de m'ériger en juge. J'expose la théorie soutenue (en ce qui concerne saint Jean Népomucène) par un bon nombre d'historiens modernes ; je ne la défends pas.

Je pourrais par là même m'arrêter ici. Si j'ajoute deux mots, c'est uniquement pour dire que la question de saint Jean Népomucène ne touche en rien à la foi. Les théologiens inclinent généralement à croire que l'Eglise est infaillible dans la canonisation des saints, mais l'Eglise elle-même n'a jamais revendiqué ce privilège. Nous n'aurions donc pas lieu de nous inquiéter, s'il nous arrivait de ne pouvoir concilier avec les conclusions de l'histoire les miracles ou les vertus qu'elle attribue à un saint. D'ailleurs, ce qui vaut pour le culte des saints vaut pour le culte des reliques. Et si l'on croyait devoir admettre que l'Eglise ne peut proposer à notre vénération un homme qui n'y a aucun droit, on devrait aussi admettre qu'elle est toujours à l'abri de l'erreur quand elle nous invite à honorer des objets sacrés. Or je n'apprends rien à personne en affirmant qu'il y a eu beaucoup de fausses reliques et que plusieurs d'entre elles ont reçu le patronage de l'Eglise. Il y a deux siècles, Mabillon n'a-t-il pas, dans une lettre célèbre, signalé le peu de discernement avec lequel les reliques étaient, à son époque, expédiées de Rome aux diverses églises de la catholicité ? (Cf. *Revue*, 15 mai 1902, t. XXX, p. 617.) Et, dans un livre, qui vient à peine de paraître, M. Ulysse Chevalier n'a-t-il pas démontré que l'histoire de la Maison de Lorette, pourtant sanctionnée par la liturgie, repose sur la légende ? Concluons que la divine Providence qui a permis à l'erreur de se ménager une place dans le culte des reliques, ne lui a peut-être pas fermé totalement l'accès du catalogue des saints. J'entends parler du catalogue où sont inscrits les serviteurs de Dieu qui ont reçu les honneurs de la canonisation formelle. Car le P. Delehaye nous a exposé les méthodes auxquelles avait recours jadis le peuple chrétien pour enrichir la liste des personnages dignes de sa vénération, et nous savons que ces méthodes menaient parfois à l'erreur. » — UN CURÉ DE CAMPAGNE : *Politique et Religion :* « Comment donc rendre la foi au peuple ?

D'aucuns me répondent : « Changez le gouvernement, les hommes qui sont à la tête du gouvernement, et vous arriverez ainsi à votre but, sinon directement, du moins indirectement. »

Je me permets de n'être pas de leur avis et de discuter leur opinion.

Tout d'abord, puisque le gouvernement émane du peuple, comment changer le gouvernement en notre faveur si le peuple ne veut pas ? Et le voudra-t-il s'il ne nous aime pas, si la religion lui est odieuse, antipathique, si elle lui apparaît comme un amas de mensonges et d'absurdités ? Ce n'est donc pas de la politique qu'il faut faire, mais... de l'apologétique... Y a-t-il donc si longtemps que nous étions encore les ministres officiels d'un culte reconnu par l'Etat ? Y a-t-il donc si longtemps, vingt-cinq ou trente ans au plus, que nous avions presque tous les atouts entre nos mains ? Qu'avons-nous fait de ce prestige et de cette situation si avantageuse ? Quel profit

en avons-nous retiré pour la religion? Ce que nous n'avons pas pu ou pas su faire, prêtres *bourgeois* d'hier, le ferions-nous davantage, prêtres *bourgeois* de demain? Ce n'est donc pas tant l'amélioration de notre condition et du milieu extérieur, du « cadre », qu'il faut rechercher, pour agir efficacement sur les âmes...

Et quand nous l'aurons fait, cet ouvrage, alors nos « sauveurs » pourront nous sauver, s'ils le jugent à propos. Mais, en attendant, commençons par les sauver eux-mêmes, par les convertir, car ils en ont autant besoin que les autres pour la plupart, ceux qui nous offrent leurs concours pour « tout restaurer dans le Christ ». Et ne laissons pas trop s'accréditer parmi eux cette opinion que, pour être catholique, pour se poser en catholique et en défenseur de la religion catholique, il suffit d'être disposé à crier : « Vivent les curés! A bas les francs-maçons ! » ou à se battre en duel pour la bonne cause.

Prêtres mes amis, faisons de la religion, ne faisons plus de politique. »

(15 octobre) Bernard Allo : *Nos attitudes en face de la vérité :* « Quand la vérité, dont tout être raisonnable est épris en droit, devient *une vérité* quelconque, elle se fait ordinairement des ennemis, et parfois beaucoup moins d'amis. Parmi les amis qu'elle trouve, il en est presque toujours aussi quelques-uns qui lui font un accueil moins chaud qu'ils ne devraient, parce qu'elle les trouble et leur fait peur. C'est un fait. Toute vérité qui se découvre risque d'effrayer en même temps qu'elle séduit. » — Ceci posé, on comprend que des heurts se produisent journellement dans l'Eglise entre les deux camps des *intellectuels* et des *militants*. Les premiers veulent évidemment garder le dépôt de la Tradition, mais en veillant à ce qu'il ne se dessèche point. « Tout ce qui ne progresse ni en profondeur, ni en étendue finit par tomber dans le monde minéral. Et même dans la nature, le progrès avec tous ses changements et ses crises, n'est qu'une suite ou une forme de l'instinct de conservation. On conserve assez mal sa fortune quand on ne se soucie nullement de la faire fructifier; si on a de plus le devoir strict de la transmettre à une autre génération, on n'a pas le droit de se désintéresser de l'administration de son capital en le convertissant en rentes viagères. C'est pourquoi tous les vrais penseurs religieux, frappés de cette nécessité du mouvement, condition *sine qua non* de la vie créée, sont portés à garder jalousement au bloc de leurs idées religieuses, pour en assurer la permanence, un certain caractère de perfectibilité — ce qui est loin d'être du pur relativisme. Il leur est impossible d'en jouir à la manière de petits rentiers dépourvus à la fois d'ambitions et d'inquiétudes.

« Mais, en face d'eux, il y a les hommes d'action, les apôtres proprement dits, qui, eux, ne peuvent pas, ne doivent pas, au point de vue spéculatif, être des inquiets. La seconde fonction de l'activité chrétienne, la fonction ultime, est celle d'incarner la Révélation dans les faits, comme une règle de conduite personnelle et sociale; bref de transformer la connaissance en vie. Or qu'est-ce qu'une règle

sur la fixité de laquelle on s'interroge sans cesse ? Quand sera-t-elle prête à mesurer ? Lorsqu'on n'y touchera plus, comme au mètre-étalon. On peut dire, d'une façon universelle, que toute idée, si vivante et si mouvante qu'elle soit de sa nature, ne peut servir à commander d'action *définie* que dans la mesure où, échappant au *fieri* elle a cessé de progresser, où perdant fluidité et perfectibilité en même temps, elle s'est comme cristallisée. » — Comment faire l'accord ? « Un moyen déplorablement efficace, ce serait de forcer les uns à abandonnner leur état d'esprit pour se plier sans aucune réserve à celui des autres. » « La solution, à mon sens, est donc avant tout morale : elle ne consiste pas à se proscrire ou à s'ignorer mutuellement, mais à pratiquer une mutuelle tolérance fondée sur la confiance dans la *vérité d'autrui*, comme la tolérance ordinaire est fondée sur le respect de la liberté d'autrui. En d'autres termes, quand on aime la vérité, il ne faut pas avoir *peur* des aspects ou des applications de la vérité pour cela seul que d'autres les ont saisis avant nous et mieux que nous. Ayons la charité de présumer qu'ils sont mieux informés dans leur ordre, et qu'ils peuvent avoir autant de conscience et de prudence que nous nous en sentons.

Comme le mépris réciproque du penseur et de l'homme d'action et de gouvernement serait injuste ! Le savant aurait grand tort de considérer toujours comme étroitesse d'esprit et opposition aveugle la réserve montrée à l'égard du progrès scientifique et religieux par des gens pleins de bonne volonté, de conviction et de zèle, mais ordinairement trop absorbés par le bien concret qu'ils ont à faire pour se former une idée prudente sur la valeur de ce que les intellectuels estiment des découvertes fécondes... De l'autre côté, on ferait tout aussi mal en refusant tout esprit apostolique à ceux qui doivent passer leur vie à agiter des questions brûlantes, eussent-ils parfois la mauvaise fortune de les soulever eux-mêmes. Est-il juste d'ignorer le degré de zèle et de désintéressement qu'il faut à plus d'un pour accepter, en faveur de la vérité en soi, c'est-à-dire en fin de compte, des âmes du présent et de l'avenir, tant de tourments d'esprit, tant d'angoisses invisibles, subis dans la solitude et le silence, à leur table de travail ?

Pardonnons-nous les uns aux autres certains défauts, que rend presque inévitable la spécialité de nos travaux respectifs... Les uns et les autres devraient d'abord, à ce qu'il me semble, réprimer leur propre penchant à l'intolérance et ensuite s'apercevoir qu'il ne manque pas de circonstances atténuantes pour celle qui est le défaut du voisin. Le terrorisme académique et l'autre terrorisme, en somme, ne valent pas mieux l'un que l'autre. » — P. Gaucher : *Le signe infaillible de l'état de grâce* (suite et fin). — Ch. Calippe : *Mouvement social.* — L. Wintrebert : *Chronique scientifique.*

Le Correspondant (25 octobre). — Ch. de Loménie : *La mission de Chateaubriand à Berlin.* — Louis Arnould : *La vie religieuse dans les pays sans concordat.* — *L'organisation de l'Eglise catholique au*

Canada. Cette étude passe successivement en revue les pasteurs, les fidèles, les ressources de l'Eglise et enfin l'enseignement. A noter, sur ce dernier point : « Les habitants nomment eux-mêmes leurs « municipalités scolaires, tout à fait distinctes des autres », qui sont au nombre de une, deux ou trois par commune. Dans les villes, elles sont élues par le suffrage universel du second degré. — Les membres de ces commissions ne sont pas appointés, sauf le secrétaire-trésorier, chargé de faire rentrer la taxe, qui est calculée tout comme la dîme, proportionnellement au capital de chacun, à savoir, 0 fr. 50 environ par 500 francs, pour la campagne, et 2 francs pour la ville. « Avec ces ressources, les municipalités scolaires fondent leurs écoles ou catholiques ou protestantes, les entretiennent, choisissent des maîtres de leur choix... Que ce système soit parfait, nul ne l'affirme : lequel donc aurait pour lui cette prétention ? Que les municipalités scolaires, lésinent trop souvent pour payer leurs instituteurs et surtout leurs institutrices, et par suite ne puissent exiger d'eux de vraies capacités, il n'est que trop vrai, et le Gouvernement a bien raison quand il fixe un minimum de « salaire » de 500 fr. par maître comme condition, pour qu'il accorde une subvention à une école catholique ou protestante. Que les méthodes soient parfois routinières ou les livres arriérés, il se peut. Mais il n'empêche que ce régime ménage au maximum la liberté des groupes de citoyens, entretient chez eux l'initiative politique, et ce qui est hors de prix, assure pratiquement la paix dans un pays profondément divisé au point de vue religieux. » — GEOFFROY DE GRANDMAISON : *Mme Louise de France*. — RENÉ LAVOLLÉE : *La Babel socialiste*. 1° *Contre le socialisme amoraliste :* « A l'outrance pessimiste des socialistes, il serait puéril, il serait injuste d'opposer un optimisme béat et des dénégations systématiques. Oui, certes, la société moderne a ses plaies morales, — comme, d'ailleurs, toutes les sociétés. Sans doute, la famille contemporaine est trop souvent désorganisée ou même moralement dissoute par les vices de ses membres. Sans doute, on a abusé du patriotisme, comme on a abusé, comme on abuse encore, comme on abusera toujours, des idées les plus généreuses et des sentiments les plus nobles. Ces erreurs, ces fautes, ces crimes, si l'on veut, il faut savoir les signaler, les flétrir sans faiblesse ; il faut surtout travailler à en éviter le retour et à guérir les blessures qu'ils font aux sociétés modernes. Mais, ce qui est abominable, c'est de généraliser à faux, comme le font les vertueux moralistes du socialisme contemporain ; c'est de condamner en bloc la famille parce qu'il y a des débauchés et des prostituées ; le mariage, parce qu'il y a des unions intéressées et des époux indignes; le patriotisme, parce qu'il y a des brigandages internationaux. »

2° *Contre l'essai de morale de Benoît Molon :* « Il est resté, surtout au point de vue moral, un isolé. C'est par milliers que l'on compte, parmi ses coreligionnaires politiques, ces utilitaires à outrance contre lesquels il s'indignait, ces compagnons pour lesquels le culte du droit, de la justice et l'enthousiasme du bien ne sont, suivant leurs propres expressions, que de « pures blagues ». Dans la déclaration

de principes votée par le congrès socialiste de 1902 et qui peut être considérée comme la charte du parti, on chercherait en vain l'affirmation d'une loi morale. Il y est bien question de la solidarité humaine, mais l'école socialiste entend par là le droit supérieur et l'espèce de domaine éminent que l'Etat aurait sur la personne et les biens de tous les citoyens, du chef de la dette dont chaque homme en naissant se trouve grevé envers les générations antérieures représentées par la société. »

3° *Contre le système de Jaurès.* « Cet « égoïsme impersonnel », découverte de M. Jaurès, est, dit-il, « un vivant paradoxe », et nous en convenons volontiers avec lui. Mais il ajoute que la nature humaine en réalise souvent de pareils, et cette assertion nous semble plus hasardée.

« Rien, au contraire, ne paraît moins conforme à la nature humaine, à la logique, à la raison que cette conception, contradictoire dans ses termes, d'un « égoïsme impersonnel ». M. Jaurès aura beau entasser périodes sonores sur périodes sonores, il aura quelque peine à persuader au prolétariat qu'il doit, sans abnégation ni esprit de sacrifice, affronter la lutte, les périls, les souffrances, afin de conquérir non pas son propre bien-être, mais un bien-être qui pourra être celui du prolétariat à venir ou de l'humanité future. En cherchant à créer, en prêchant l'égoïsme collectif, ne s'aperçoit-il pas qu'il donne surtout un aliment et un prétexte à l'égoïsme individuel, le seul vrai, le seul réel ? Il excuse, bien plus il exalte l'égoïsme brutal, il conseille à ses amis les prolétaires de chercher à vivre et à bien vivre ; il fait appel aux « instincts élémentaires », à la faim, et il se flatte d'aboutir à autre chose qu'à une jacquerie ! En vertu de quel principe et de quelle loi retiendra-t-il le prolétaire sur la pente glissante qui mène du déchaînement des appétits au brigandage ? Si le socialisme est à lui seul sa propre morale, de quel droit imposera-t-il à ses coreligionnaires politiques sa façon de le concevoir ? Et s'il plaît à certains d'entre eux de s'en tenir à l'égoïsme individuel, s'ils estiment que c'est là le sens de la véritable doctrine socialiste, qu'aura-t-il fait, en glorifiant l'égoïsme, sinon accroître encore les maux de la société et de l'humanité ? »

Nous signalons la conclusion à l'attention du lecteur :

« Il semble que pareille doctrine n'aurait jamais dû prendre pied dans un pays tel que la France, épris d'idéal et de clarté, de bon sens et de bonté. Le socialisme s'y est cependant implanté, et il y a fait, il y fait encore d'incontestables, de rapides progrès. S'il a pu les accomplir, c'est qu'il flatte le plus vivace et le plus légitime des sentiments populaires ; c'est qu'il affiche pour les souffrances trop réelles du peuple une profonde et surtout une bruyante compassion et qu'il promet de les soulager.

« Là est le secret de son succès ; là en est aussi l'enseignement. On commettrait une faute et une injustice graves si l'on se bornait à combattre les théories et les doctrines socialistes, à en démontrer le vide, l'incertitude et la fausseté. Cette œuvre nécessaire ne doit jamais en faire perdre de vue une autre, non moins utile et non

moins urgente : celle qui consiste à guérir les maux du peuple, tout au moins à essayer de les guérir, à en supprimer les causes, à l'éclairer, à le moraliser. Plus le socialisme s'efforce de diviser les différentes classes sociales et de les armer les unes contre les autres, plus il faut travailler à les rapprocher. Plus il s'évertue à semer la haine entre les hommes, plus on doit leur prêcher l'assistance, l'affection mutuelles, la solidarité véritable, la fraternité effective et la charité, et les prêcher en les pratiquant. On a déjà beaucoup fait dans ce sens, peut-être pas toujours avec assez de persévérance et de méthode. Il faut faire plus encore, il faut non seulement répandre des paroles d'apaisement et de concorde, mais aussi soutenir, multiplier toutes les œuvres de défense contre les fléaux dont souffrent les masses populaires.....

« Partout, en un mot, sans relâche et sur tous les terains, on doit prouver par des actes que l'on ne méconnaît pas la réalité des maux dont souffre le peuple, que l'on est résolu à les atténuer, mais que la haine, cette haine si imprudemment invoquée par les agitateurs socialistes, est stérile, destructive et funeste ; que l'amour seul est vivifiant et fécond. »

Demain (26 octobre). — EDOUARD AYNARD : *La vie et les œuvres sociales de l'abbé Camille Rambaud*. Préface de l'ouvrage de M. Joseph Buche, professeur au lycée de Lyon (à paraître en novembre, [Cumin et Masson, Lyon]).

« C'est un signe des temps où nous vivons, en lesquels la liberté de penser s'allie rarement à l'indépendance de l'esprit, qu'il faille louer l'auteur de ce livre d'avoir le courage de le publier. M. Joseph Buche, l'un des professeurs de haut mérite du lycée de Lyon, a été l'élève de l'abbé Rambaud. Il a cédé au simple élan d'un cœur qui se souvient, en racontant la vie et en retraçant les œuvres de son vénérable maître... Le livre de M. Buche restera parmi ces belles histoires d'âmes affamées de l'amour de Dieu et de l'amour des hommes, qui, au dernier siècle, ont voulu montrer comment le christianisme se conciliait avec la liberté et contenait d'éléments d'amélioration sociale. C'est un bienfait que M. Buche apporte à ceux qui ont connu l'abbé Rambaud et qu'il fait revivre à leurs yeux; pour eux, comme pour ceux auxquels il le révèle, la lecture de ce petit livre apportera, en des moments d'angoisse, le rafraîchissement d'une heure de paix et d'espérance... Il allait pleurer avec tous ses frères dans la foi, qui étaient dans l'affliction ; il allait aussi pleurer le premier avec M. le pasteur Monod au lit de mort d'un fils tragiquement enlevé ; il écrivait à Burdeau pour le consoler des calomnies qui l'atteignaient ; il disait, en l'embrassant, à un très charitable et distingué pasteur protestant de notre ville : M. J. Æschimann, « qu'il était de l'âme de l'Eglise » ; et, au moment où paraissait le triste livre de Drumont, *La Fin d'un monde*, l'abbé Rambaud s'élevait, en une lettre publique d'une énergie admirable, contre l'antisémitisme et prévoyait ses funestes conséquences. Aussi, au jour de la mort de l'abbé Rambaud, on vit ce touchant spectacle que,

depuis les dévots politiques, jusqu'au socialiste révolutionnaire Sébastien Faure, tous s'inclinèrent et louèrent avec émotion le prêtre humble et doux dont l'un des derniers archevêques de Lyon, le cardinal Foulon, disait à un ami : « Allez voir l'abbé Rambaud. c'est un homme qui a créé des merveilles dans notre ville de Lyon, sans être en règle avec l'Académie, ni avec la Préfecture, ni même avec l'Archevêché, mais c'est un saint. »

« Ce que l'abbé Rambaud a fait n'a été que la réalisation de ce qu'il avait pensé. A tout le moins en ce qui touche l'application, ce pauvre prêtre, dont la clairvoyance venait du cœur, s'est montré un homme vraiment avancé en étant le hardi précurseur de la mutualité comme base de la retraite ouvrière, de l'école, qui ouvre l'esprit de l'enfant au lieu de l'étouffer dans la mémoire, de l'hospice libre et où le vieillard travaille, de la mère hors de l'usine et restituée au foyer. »

« Il sera permis, ne se plaçant qu'au point de vue du bien général et de la paix, de souhaiter de pareils prêtres à l'Eglise catholique et d'estimer que jamais ils ne furent plus nécessaires. L'Eglise et l'Etat viennent de se séparer en France dans des conditions qui font redouter des luttes plus âpres que jamais. De part et d'autre, on s'écrie : ceci tuera cela. Ce sont des fanfaronnades de parti. L'Eglise catholique peut vivre et prospérer en France comme elle le fait dans les grands pays où le protestantisme domine, en Angleterre, en Allemagne, aux Etats-Unis. Dans deux de ces pays au moins, longtemps on a refusé la liberté aux catholiques; on a bien été contraint de la leur concéder, lorsque la religion, abandonnant toute visée de domination terrestre, n'a plus qu'une grande force morale qu'il est alors impossible de vaincre... Si un grand mouvement religieux s'élève en faisant abstraction de la politique, si ministres et croyants tendent les bras à un peuple rendu très défiant par les souvenirs d'un ancien régime à jamais rejeté et par les souvenirs trop récents de la religion employée à lutter contre la volonté du pays; si, avec une longue patience, les uns et les autres pratiquent du fond du cœur ce qui, trop souvent, n'est que sur les lèvres et ne montrent que des exemples de sacrifice et de charité; si, enfin, dans le simple et pur esprit de l'Evangile, une compassion ardente jointe à une large intelligence des temps, se répand sur tous, le peuple comprendra ce qu'est un christianisme qui est profané lorsqu'il n'est pas désintéressé. Une incomparable force sociale pourrait ainsi être rendue à l'esprit religieux, qui répondrait encore une fois par les paroles de la Résurrection à ceux qui ont cru le détruire : « O mort, où est ta victoire ? »

La supplique au Pape. — Dans une lettre adressée à *Demain*, M. Lucien Roques s'exprimait ainsi au sujet de M. Edouard Le Roy : « Vous constatez des faits exacts, écrit un de mes correspondants... La leçon des faits me persuada que j'étais, en réalité, déjà séparé du troupeau, le jour où je me suis tracé, à mon usage, mon petit programme d'*esprit nouveau*. L'antinomie des deux termes, des deux positions « orthodoxie » et « libéralisme », tracasse les protestants eux-mêmes : on se dupe, chez les catholiques, en s'imaginant la résou-

dre. » « Ces paroles, assurément, ne manqueront pas de passer, aux yeux de ceux qui « obéissent », pour émanées d'un « révolté » ou tout au moins d'un « orgueilleux ». Je les trouve simplement honnêtes, de cette honnêteté rigoureuse qu'affaiblit dans tant d'esprits l'abus du *distinguo*, des discussions subtiles, des vaines logomachies. Et je ne saurais souscrire au jugement de ceux qui, tenant MM. Tyrrell ou Edouard Le Roy, par exemple, pour des catholiques soumis, traiteraient mon correspondant de huguenot. Si, comme M. Albert Leclère dans votre revue, on qualifie « moralistes christianoïdes » les « disciples purement philosophes du Jésus de l'exégèse », n'est-on point autorisé à traiter de « romanoïdes » les très libres constructeurs de ces édifices hardis du *modern style* apologitico-symbolique? » — M. Edouard Le Roy répond en ces termes : « Je suis et resterai de ceux qui « obéissent ». Ma volonté expresse est d'appartenir toujours au *corps* de l'Eglise, non pas seulement à son *âme*. Quoi qu'on fasse d'un côté ou de l'autre, j'entends vivre et mourir dans la communion romaine, sans réserve d'aucune sorte.

« Ce n'est pas de ma part souplesse excessive ni équilibrisme plus ou moins habilement subtil. Non, c'est, au contraire, prolongement ou plutôt immanence de ma pensée philosophique dans ma vie et dans mon action. Je considère, en effet, que l'individualisme religieux est contradiction dans les termes, que la religion est chose essentiellement sociale. Avec M. Loisy je prends comme formule intégrale du christianisme : « Dieu dans le Christ, et le Christ dans l'Eglise. » Avec lui encore, je crois l'autorité romaine « nécessaire au maintien de la vérité chrétienne dans le monde ». Avec lui enfin, je ne trouve la plénitude du christianisme que dans le catholicisme, l'Eglise n'étant au fond que l'Evangile continué à travers les siècles. Et toute mon attitude se réduit à tenir compte pratiquement de ce que théoriquement je pense.

« Le sens et la notion de « l'Eglise », voilà ce qui me semble manquer à ceux qui raisonnent comme M. Roques et comme son correspondant, voilà ce qu'au contraire exige et suppose la philosophie que je professe. Un schisme ? Le rêve m'en paraît au moins un complet anachronisme. L'idée protestante ? L'apologétique de M. Loisy (pour n'en citer pas d'autres) lui a porté le coup suprême, dont elle ne se relèvera jamais : qu'elle survive longtemps encore, il est possible, mais ce sera bien une *survivance*, en effet. La religion de l'esprit? Oui, sans doute, mais, si l'on ne veut pas se contenter de mots et de rêves, elle n'existe que par l'insertion dans une société effective et dans une tradition durable. Je ne professe à aucun degré un *néo-catholicisme* et à aucun degré mon idéal n'est une *laïcité religieuse* qui pour moi serait la fin de toute religion proprement dite.

« Je ne suis donc pas un « romanoïde », mais au plein sens du mot un catholique romain. Et ce n'est point par amour du repos que je dis cela, ou je serais bien naïf. Seulement, le respect de la hiérarchie et la soumission filiale à l'autorité ne sont point forcément idolâtrie; et l'on peut concevoir le régime de l'Eglise romaine comme autre chose qu'une sorte de césarisme spirituel. A cet égard, les « cla-

meurs fanatiques » de quelques-uns ne doivent pas nous empêcher d'entendre la voix authentique de la tradition. » — (2 novembre). PAUL BUREAU : *L'action sociale et la politique.* L'auteur signale les méfaits de l'intervention occulte ou ostensible de la politique dans les œuvres sociales : « 1° D'abord, elle influence le choix des employés : il se peut, — et j'ai constaté que cela arrive souvent, — que le meilleur ouvrier boulanger de la circonscription soit « une forte tête » ; naturellement, on ne songe pas un instant à utiliser ses services puisqu'il exercerait sur ses camarades de travail une action directement contraire à celle que l'on souhaite. Les mêmes raisons « à côté » guident le choix du comptable, des livreurs et surtout du directeur. »

2° « Ce méfait n'est encore que le moindre; il va sans dire, en effet, que seules les personnes qui partagent les convictions politiques des initiateurs et quelques indifférents mettent à profit les services de la nouvelle société : les adversaires s'abstiennent, et « les grands électeurs » veillent habilement à ce qu'aucun des soldats qu'ils ont l'habitude de conduire à la bataille électorale ne donne son nom au groupement de l'ennemi. »

3° « Au premier abord, on est tenté de sourire de ces échantillons supérieurs de la sottise humaine, mais on constate bientôt les graves conséquences de ces méprises. Les intérêts politiques que l'on pensait servir ne retirent aucun profit du concours auxiliaire de l'action sociale; les raisons de cet échec sont évidentes, et la seule chose étonnante est l'étonnement des comités et des candidats qui le constatent à leurs dépens... Je serais désolé d'offenser des personnes dont le dévouement peut être infiniment respectable, mais pourtant je me sens obligé de dire, en tout respect pour leur bonne volonté, qu'on pourrait difficilement imaginer une tactique plus erronée, un plan plus funeste. Les grandes idées morales et religieuses qui leur sont chères ont l'inappréciable privilège de n'être liées à aucun parti, ni à aucune doctrine politique, de pouvoir être également acceptées et par ceux qui préfèrent le pouvoir fort d'une monarchie, et par ceux qui aiment un gouvernement issu de l'opinion populaire, et par ceux qui sont attachés au régime de la propriété individuelle, et par ceux qui inclinent vers la propriété collective ; et voilà que, de gaieté de cœur, on met ces idées sous la bannière de la politique, c'est-à-dire de ce qui divise le plus les hommes, de ce qui excite le plus leurs passions et exclut le plus l'impartialité, de ce qui envenime les questions les moins irritantes, de ce qui est le sujet brûlant que des membres d'une famille ou d'une association fraternelle refusent parfois d'aborder ensemble, pour ne pas mettre en péril la vive affection qui les unit ! En vérité, quelle contradiction et quelle imprudence. » — DOMENICO BATTAINI : *Newman et le renouveau actuel de la pensée religieuse en Italie.*

Le Sillon (25 octobre). — LE SILLON : *Notre Congrès syndical.* — NOS DOSSIERS : *Le Sillon et l'autorité ecclésiastique.* — Abbé J. BELLORGEY : *Le prêtre et les œuvres laïques.* « Le *Sillon* est démocrate ; il veut organiser la démocratie. C'est son droit. Là il est sur le do-



maine civil et temporel qui échappe à la juridiction ecclésiastique. Seulement le *Sillon* professe qu'il lui serait impossible de réaliser le régime démocratique, qui est son rêve, sans le secours de l'Evangile, sans s'inspirer des principes de la doctrine catholique. C'est ici que le rôle du prêtre a sa raison d'être. A lui d'exercer un contrôle sur l'application qui est faite des doctrines de l'Eglise ; à lui d'apporter à cette vaillante et généreuse jeunesse le réconfort moral et intellectuel qu'elle sollicite. Si on refuse au *Sillon* le concours ecclésiastique qu'il réclame, comment pourra-t-on accorder un concours analogue à une société sportive ? Bien loin de se retirer des Cercles d'études du *Sillon*, le prêtre, il me semble, devrait chercher à y entrer, si on faisait, ce qui n'est pas, difficulté de l'y admettre. Sa présence n'est-elle pas tout indiquée au milieu de cette admirable jeunesse pour l'empêcher de s'égarer?... — Si le *Sillon* est condamnable qu'on le dise. Mais autrement il serait dommage de lui refuser le concours qu'il souhaite et recherche.

« Et pour mieux faire connaître ma pensée, examinons les grandes lignes directrices du *Sillon*.

« Au *Sillon* on admet deux ordres de choses très distincts : le temporel et le spirituel. Sur le terrain exclusivement temporel, le *Sillon* revendique une complète indépendance. Et il a raison. Léon XIII, avec les plus grands théologiens, reconnaît expressément ce droit.

« Au contraire, sur le terrain spirituel, tout bon sillonniste est un fils soumis de l'Eglise, sans réserve ni réticence.

« Que si, dans ses études sociales et économiques, le sillonniste se trouve amené à s'appuyer sur quelque principe directeur tiré de l'Evangile, il n'a nullement la prétention d'être un interprète infaillible de la doctrine révélée. Aussi accepte-t-il volontiers dans ce cas que son interprétation soit contrôlée par l'autorité légitime.

« Il y a enfin des questions mixtes, c'est-à-dire qui relèvent à la fois du temporel et du spirituel. Tel est, par exemple, le régime de la propriété. En effet, le régime de la propriété est civil, et comme tel il est soumis à toutes sortes de variations. Mais pourtant il relève aussi de l'Eglise, à cause du VIIe commandement du Décalogue.

« Eh bien ! que professe le *Sillon* à l'égard des questions mixtes ? A l'égard des questions mixtes, le *Sillon* demande à exercer son activité, à poursuivre ses recherches, à étudier des combinaisons plus conformes avec son idéal démocratrique et les besoins de l'heure présente. Que si, par hasard, il venait à se tromper et à se trouver en opposition avec les doctrines de l'Eglise, l'Eglise n'aurait qu'à parler, et tout sillonniste n'hésiterait pas un instant à rentrer dans l'ordre et à corriger ses théories. » — « La profession n'est pour nous qu'un accident, un moyen de grouper des individus en vue d'une transformation sociale dont le besoin se fait plus impérieusement ressentir... Ce n'est pas vers l'organisation de la profession que se dirige le mouvement syndical, mais vers une transformation économique et sociale; et ce que les ouvriers doivent acquérir avant toutes choses, c'est la force de supporter les charges et les responsabilités nouvelles qui pèseront sur les épaules.

« Et si l'on est d'accord avec nous sur ce premier point, comment pourra-t-on réclamer logiquement la neutralité du syndicat ?

« Le syndicalisme, disait hier M. Latapie, au congrès d'Amiens, n'est pas seulement une action réformatrice de chaque jour; les répercussions mêmes de l'action syndicale indiquent la nécessité d'une action pour la transformation sociale complète. Nous faisons ainsi forcément de la politique, non de la politique électorale, mais de la politique au sens large du mot. »

Bibliographie

Bessières (M.). — *Le Congrès catholique de Mayence.* In-12, 336 p. Paris, Bloud, 1906. En grande partie, nous livre les comptes rendus de cette Assemblée de 1848, qui fut le berceau du Centre allemand; on voit dès lors l'intérêt de ces documents, dont, au plus, on a pu dire qu'on y saisissait avec plus de fraîcheur que nulle part ailleurs l'esprit et la couleur même de l'époque. Une préface et des notes de G. Goyau éclairent le tout et en tirent des conclusions pour nous utiles à mettre à profit.

Brou (Alexandre). — *Les Jésuites de la légende* (*première partie : Les origines jusqu'à Pascal*). In-12, 484 p. Paris, Retaux, 1906. Esquisse de l'antijésuitisme, surtout en France, et de son évolution; détermination du milieu intellectuel et moral, d'où sont sortis les pamphlets les plus importants.

Broussolles (J.-C.). — *Morceaux choisis des Saints Evangiles.* In-12, VIII-279 p. Paris, Téqui, 1906. Première partie d'un cours tendant à renouveler l'intérêt de l'enseignement religieux dans les collèges, des morceaux choisis de l'Évangile en français d'ordinaire, quelquefois pourtant en latin, en grec (l'accentuation aurait besoin d'être revue). Une abondante illustration montre comment aux différentes époques et dans les différents pays on a compris l'exposition populaire de l'Evangile.

Brunetière (F.). et Labriolle (P. de). — *Saint Vincent de Lérins.* In-12, XCVIII-144 p., 2e édit. Paris, Bloud, 1906. (Collection de la *Pensée chrétienne.*) La théorie du développement catholique établit l'apologiste dans la meilleure des situations à l'égard des objections protestantes. Nous avons ici soigneusement édité le texte du *Commentarium*, avec une savante étude historique de M. de Labriolle et une préface de M. Brunetière.

Feugère (A.). — *Lamennais avant l'Essai sur l'Indifférence* (1782-1817). In-8°, XIII-460 p. Paris, Bloud, 1906, apporte une importante contribution aux *études menaisiennes*, en fournissant beaucoup de détails inédits sur la jeunesse et les premiers écrits de Lamennais, en donnant surtout aux travailleurs, en plus de 200 pages, un inventaire de la Correspondance du maître de la Chesnaie.



Grimault (abbé). — *La Sainte Messe, doctrine et pratique.* In-16, 524 p. Prix : 2 fr. 50. — *La doctrine de la Sainte Messe exposée aux fidèles.* In-12, 340 p. Prix : 1 fr. 50. — *Manuel des fidèles pour la Sainte Messe.* In-16, 300 p. Prix : 0 fr. 85. — *Petit Manuel pour la Sainte Messe*, à l'usage de la jeunesse, avec des prières scandées pour la récitation en commun. In-16, 120 p. Prix : 0 fr. 30. Paris, Desclée et Lethielleux.

Tous ceux de nos lecteurs qui ont goûté les articles sur l'*Apologétique vivante* et sur la *Vie au catéchisme* comprendront que ce n'est pas s'éloigner du but de la *Revue* que de leur signaler ici ces différents ouvrages. Faciliter l'assistance intelligente et pieuse à la Sainte Messe, n'est-ce pas en effet assurer la vitalité de la foi et favoriser ce qui est le centre du catéchisme ?

Lanson (G.). — *Voltaire.* In-12, 224 p. Paris, Hachette, 1906. (Collection : *Les grands Ecrivains français.*) Intéressante biographie. A noter le chapitre sur l'influence de Voltaire. On constate que cette influence a cessé de s'exercer dans la noblesse et dans la bourgeoisie. « Même dans la classe lettrée que l'Eglise n'a pas reprise, Voltaire a perdu du terrain. La riche et forte littérature du xixe siècle nous a donné des besoins, un goût, un idéal d'art que Voltaire ne satisfait plus... Mais surtout un homme instruit de nos jours, et qui sait les conditions de la recherche de la vérité, ne se munit plus de connaissances chez Voltaire». M. Lanson constate que d'ailleurs la situation de l'Eglise a changé, que l'Apologétique a été renouvelée et que, même contre les théologiens les moins hardis, la polémique voltairienne est impuissante.

Mathiez (A.). — *Contribution à l'histoire religieuse de la Révolution française.* In-12, x-272 p. Paris, Alcan, 1907. Dans ces études qui leur sont peu sympathiques, les catholiques pourront pourtant trouver un nouvel exemple de la persistance du besoin religieux dans les âmes populaires qui ne quittent le catholicisme que pour se jeter dans les extravagances d'un mysticisme le plus souvent désordonné et impuissant.

Pidoux (André). — *Sainte Colette.* In-12, 190 p. Paris, V. Lecoffre, 1907. (Collection : *les Saints.*) Récit de la vie et de l'activité réformatrice de sainte Colette, auquel est joint une étude sur son culte, son iconographie et ses historiens.

Planeix (chanoine). — *L'Eglise et l'Etat. Leur séparation en France.* In-12, xliv-423 p. Paris, Lethielleux, 1906. Bon exposé des principes théologiques qui règlent les rapports entre la société civile et la société ecclésiastique, accompagné d'une copieuse information documentaire.

Le Gérant : Gabriel Beauchesne.

Paris. — Imprimerie F. Levé, rue Cassette, 17.

2e Année N° 29 1er Décembre 1906

REVUE PRATIQUE
D'APOLOGÉTIQUE

Apologétique

L'Evangile de l'Enfance

(*Suite.*)

IV

CRITIQUE DÉTAILLÉE DU TEXTE DES ÉVANGILES

La critique incroyante, heurtée par le caractère surnaturel des récits qui concernent les origines de Jésus, a cru tout d'abord que le meilleur moyen d'avoir raison de ces textes gênants était d'en nier l'authenticité. Des écrivains, qui, du reste, se targuent bien haut de ne relever que des faits dûment établis, n'hésitent pas à discréditer d'avance l'Evangile de l'Enfance ; ils le tiennent pour une addition postérieure, par la raison que saint Matthieu et saint Luc *ont dû* commencer, comme saint Marc, par la prédication de Jean-Baptiste.

Strauss a déjà fait bonne justice de cette conjecture, quand il écrit « qu'elle n'est pas autorisée par la critique [1] ». Il est vrai que l'exemplaire de saint Matthieu reçu par les Ebionites débutait par la prédication de Jean-Baptiste ; mais saint Epiphane, de qui nous tenons le renseignement, ajoute qu'ils avaient retranché ce qui précède, à cause du démenti formel qu'y recevait leur sentiment sur la génération humaine du Christ [2]. Encore fait-il

1. *Vie de Jésus*, I, p. 117.

2. « Παρακόψαντες γὰρ παρὰ τῷ Ματθαίῳ γενεαλογίας, ἄρχονται τὴν ἀρχὴν ποιεῖσθαι, ὡς προεῖπον, λέγοντες, ὅτι Ἐγένετο, φησίν, ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου... » *Adv. Hær.*, XXX, 14 ; cf. 13.

observer que les modérés de la secte, ceux qu'il appelle Nazaréens, se servaient d'un texte très complet ; il ignore seulement s'ils ont retenu la généalogie initiale qui descend d'Abraham jusqu'au Christ[1]. Voici qui est plus significatif. Le même saint Epiphane assure que Cérinthe et Carpocrate s'autorisaient de la généalogie de saint Matthieu pour prétendre que Jésus avait été engendré par Joseph[2]. De son côté, Eusèbe nous apprend que le judaïsant Symmaque faisait de même[3]. Nous savons aussi par saint Jérôme que l'Evangile selon les Hébreux portait les premiers chapitres de saint Matthieu[4].

Ces témoignages valent ce qu'ils valent, à cause de l'éloignement des témoins ; mais à les prendre, il faut les retenir en leur entier. Il n'existe aucun texte datant du IIe ou IIIe siècle, qui nous autorise à affirmer qu'à l'origine le premier évangile n'avait pas les deux premiers chapitres actuels ; tous les renseignements à ce sujet sont du IVe siècle, ils parlent de retranchement et non d'addition. Si le Diatessaron de Tatien, qui est une œuvre du IIe siècle, a passé la généalogie de saint Matthieu, c'est que cette omission est tout à fait dans la méthode suivie par l'auteur. Son but n'est pas de donner intégralement le texte des quatre Evangiles, mais de composer un récit de la vie de Jésus-Christ, tiré textuellement des écrits canoniques. Le Diatessaron n'a pas davantage la généalogie de saint Luc, et je ne sache pas qu'on argue de ce fait pour soutenir que Tatien l'a ignorée ou éliminée comme non authentique[5].

On a fait observer que dans plusieurs manuscrits, le dix-

1. *Adv. Hæres*, XXIX, 9. Saint Epiphane donne cette différence d'attitude comme un exemple de l'inconsistance des Ebionites (XXX, 14).

2. *Ibid.*, XXX, 14.

3. *Hist. eccles.*, VI, 17. Je sais que le sens d'Eusèbe est équivoque. Rufin, Nicéphore et d'autres encore l'ont compris comme nous faisons ici ; l'éditeur Henri de Valois rejette cette interprétation, mais on peut voir combien ses explications sont embarrassées. (MIGNE. *P. G.*, XX, col. 559.)

4. *De viris ill.*, III ; *Comment. in Matth.*, II, 5, 15, 23 ; *in Isaïam*, XI, 1 ; cf. ZAHN, *Geschichte des Neutest. Kanons*, II, 1891, p. 686, dont les conclusions ne sont pas infirmées par la critique tendancieuse et très insuffisante de E. HENNECKE, *Neutest. Apokryphen*, 1904, p. 15, 17.

5. L'exemplaire de la traduction arabe, qui fait partie de la Bibliothèque vaticane, reproduit les deux généalogies à la fin du codex. Cf. CIASCA, *Tatiani Evangeliorum harmonia arabice.* Romæ, 1888 ; dans la préface.

huitième verset du premier chapitre de saint Matthieu commence par des lettres onciales, ou encore par des caractères tracés au minium ; et même il en est qui portent ici les mots : *Incipit evangelium secundum Matthæum*[1]. Ne serait-ce pas un vestige de l'état primitif des textes, alors que l'Evangile commençait avec les mots : *Christi autem generatio*... ? — Ce fait a reçu une explication plausible. Il est vraisemblable que, dans certaines églises, la généalogie ne faisait pas partie de la lecture publique ; de sorte qu'au point de vue de l'usage liturgique, le premier évangile commençait avec le récit de la Nativité.

Au reste, la généalogie serait-elle un prologue ajouté à l'œuvre de l'évangéliste, ce que nous n'admettons pas, l'attitude du premier évangile vis-à-vis de la conception surnaturelle du Christ n'en resterait pas modifiée, puisque c'est dans la section qui vient après (I, 18-25), qu'on déclare expressément qu'il est né de l'Esprit-Saint.

*
* *

Aussi bien, presque tous les critiques accordent aujourd'hui que l'Evangile de l'Enfance, tel qu'il figure dans saint Matthieu, forme un tout littéraire parfaitement lié ; pour le disjoindre, il faudrait y supprimer des transitions qui ne se laissent pas mettre au compte d'un interpolateur[2]. Dans ces conditions, c'est à l'homogénéité du contenu que l'on s'en prend ; l'unité de ce morceau serait tout extérieure et superficielle. Nous aurions ici la juxtaposition de deux documents d'âge et de sens différents. Pour souder, tant bien que mal, le récit de la naissance virginale à la généalogie qui précède, rédigée du point de vue des Ebionites, il fallait retoucher le document primitif, et l'on n'y a pas manqué. Le dernier verset de la généalogie présente, en effet, dans les anciens manuscrits des variantes significatives ; elles donnent à penser que le texte actuellement reçu ne représente pas la rédaction originale.

Le principal ou, à vrai dire, l'unique témoignage sur

1. Par exemple Y et Z, d'après J. Wordsworth ; ces deux manuscrits latins sont d'une époque assez tardive, VIIe et VIIIe siècles.
2. Notamment I, 18 ; II, 1, 13, 19 ; III, 1.

lequel on pense asseoir cette théorie, est une leçon singulière du manuscrit de la version syriaque des Evangiles trouvée au Sinaï en 1894[1]. A cette époque, des écrivains plus préoccupés de forger des armes contre le dogme de la foi orthodoxe que d'établir un texte critique du Nouveau Testament, annoncèrent au grand public qu'on venait de mettre la main sur un monument capable de révolutionner l'histoire des origines de Jésus[2]. Et voilà qu'après dix ans de controverse, les adversaires les plus décidés du caractère historique de l'Evangile de l'Enfance, sont contraints d'avouer qu'en définitive cette découverte n'a rien changé à la question[3].

Qu'y avait-il donc dans cette version dite du Sinaï ? Le seizième verset du premier chapitre de saint Matthieu s'y présente comme il suit : « Joseph à qui était fiancée la Vierge Marie, engendra Jésus, qui est appelé Christ. » Il est remarquable que Joseph n'est pas appelé ici, comme dans le texte reçu, « l'époux de Marie », mais « celui à qui était fiancée la Vierge Marie ». Un peu plus bas, l'ange lui dit : « Elle *t'engendrera* un fils (21) ; ce que l'Evangéliste répète, à son tour, quand il écrit : « Elle *lui* engendra un fils (25). » C'est plus qu'il n'en faut pour donner à connaître la tendance du traducteur : il s'attache à mettre en relief la virginité de la mère et le titre légal du père. Aux termes de la loi des Juifs, la Vierge Marie, en devenant mère, a donné un fils à son époux légitime.

Soit, dira-t-on, la leçon syriaque est orthodoxe, surtout si l'on tient compte de son contexte ; mais ne jette-t-elle pas des doutes sur l'authenticité du texte reçu ? La question devient plus pressante encore, quand on réfléchit

1. Sur cette découverte on peut consulter les *Etudes religieuses*, 15 janvier 1895, t. LXIV, p. 119.

2. A lire le périodique anglais *The Academy*, du 17 nov. 1894 au 24 juin 1895.

3. « Quand le texte du manuscrit syriaque du Sinaï (MATTH., I, 16) fut connu pour la première fois, cette déviation du texte canonique causa une grande surprise. Quelques-uns pensèrent alors que nous venions de mettre la main sur un texte qui changeait du tout au tout la situation. Et en cela, ils se trompaient... Ce manuscrit n'en contient pas moins la portion 18-20 du texte canonique. Pris dans son ensemble, la version récemment découverte n'ouvre pas une ère nouvelle; elle ne porte que des vestiges de textes plus anciens et ils sont recouverts par le texte canonique. » P. W. SCHMIEDEL, dans l'*Encycl. bibl.* (Cheyne), 2961.

qu'il existe tout un groupe de manuscrits dits occidentaux, tant latins que grecs, dans lesquels se rencontrent pour ce même verset des variantes qui oscillent entre la version du Sinaï et le texte reçu[1].

Toutes ces variantes trahissent une même préoccupation : affirmer toujours plus expressément la maternité virginale. C'est sur Marie que se concentre l'attention, Joseph ne figurant plus ici qu'au second plan. Et même, pour accentuer la prérogative unique de la mère, on accole à son nom l'épithète de Vierge, ce que ne fait pas le texte reçu. Un caractère tendancieux aussi prononcé, le mouvement tourmenté de la phrase, surtout dans les variantes du premier type[2], font assez voir que nous avons affaire à des altérations intentionnelles, et non à un texte primitif.

Quoi qu'il en soit, une chose est certaine, c'est que la proposition : *Et Joseph engendra Jésus*, ne se lit nulle part. C'est pourtant ainsi que devrait finir la généalogie, si le lien entre Joseph et Jésus était identique à celui qui rattache Joseph à Jacob.

Il est vrai que M. F.-C. Conybeare pense avoir rencontré cette leçon dans un dialogue grec du v[e] siècle, qu'il vient de publier sous le titre de *Timothée et Aquila*[3], mais sa prétention se fonde, croyons-nous, sur une interprétation erronée du passage. Nous demandons au lecteur la permission d'entrer ici dans quelques détails, la chose en vaut la peine.

1. Ces variantes se peuvent ramener à deux types :

a) [Ἰακὼβ δὲ ἐγέννησεν] τὸν Ἰωσὴφ ᾧ μνηστευθεῖσα παρθένος Μαριὰμ ἐγέννησεν Ἰησοῦν représenté par cinq manuscrits du groupe dit de Ferrar, 346, 788, 543, 826, 828 ; par les anciens latins *a*, *g*[1], *k* [*virgo* est omis dans *q*].

b) *Joseph, cui desponsata virgo Maria, Maria autem genuit Jesum* représenté par les anciens latins *c* [*b* cui desponsata *erat* virgo Maria, *virgo autem Maria* genuit Jesum], *d* cui desponsata virgo Maria peperit (Christum) Jesum ; et c'est à cela que revient la version syriaque dite de Cureton : *A qui était fiancée la Vierge Marie qui engendra Jésus*. — A lire K. Lake, dans *Journal of theological Studies*, 1899, t. I, p. 119 ; Rendel Harris, *Further Researches into the history of Ferrar group*, 1900, p. 7.

2. L'accusatif τὸν Ἰωσήφ ne saurait être tout à la fois le régime du verbe ἐγέννησεν qui le précède, et le sujet du second ἐγέννησεν qui suit. D'autre part, pour faire de μνηστευθεῖσα παρθένος un sujet, il faut donner à la forme active γεννᾶν un sens beaucoup moins usité, à peine recevable dans une généalogie où l'on s'attend à voir le verbe ἐγέννησεν signifier uniformément, à tous les termes, la génération paternelle.

3. *Anecd. Oxon. class.*, sér. VIII, 1898.

*
* *

Le dialogue en question est une dispute publique, qui est censée avoir eu lieu entre le chrétien Timothée et le juif Aquila, dans la grande église d'Alexandrie, du temps de saint Cyrille. Elle a surtout pour objet la naissance virginale de Jésus-Christ. Le chrétien ayant avancé que Jésus « descend d'Abraham selon la chair », le juif lui demande aussitôt sa généalogie. Timothée répond, avec un brin d'ironie, qu'il est étrange qu'Aquila, qui se flatte de connaître l'Ancien et le Nouveau Testament, ignore la généalogie de Jésus. C'est alors que le juif, voulant montrer que cette généalogie lui est connue, se réclame immédiatement du verset 16 du premier chapitre de saint Matthieu; il le cite, mais pour s'en prendre à la croyance chrétienne, qu'il trouve contraire aux termes mêmes du texte évangélique. Voici ses propres paroles, à cet endroit du dialogue : « Jacob engendra Joseph, l'époux de Marie, de laquelle est né Jésus, qui est appelé Christ; et Joseph engendra Jésus qui est appelé Christ, dont il est maintenant question ; il dit (à savoir : l'Evangéliste) [qu'il l'] a engendré de Marie [1]. »

M. Conybeare pense que la finale : « Et Joseph engendra Jésus, qui est appelé Christ », fait encore partie de la citation évangélique. A l'en croire, nous aurions ici, en son entier le texte original de saint Matthieu [2]. Mais, M. Schmiedel lui a fait très justement observer qu'il est invraisemblable qu'une rédaction primitive ait été si lourdement surchargée, surtout dans une généalogie, dont la formule est stéréotypée. On répète ici deux fois que « Jésus, appelé Christ, a été engendré ». Telle qu'elle

1. Ἰακὼϐ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσὴφ τὸν ἄνδρα Μαρίας, ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός, καὶ Ἰωσὴφ ἐγέννησεν τὸν Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν, περὶ οὗ νῦν ὁ λόγος, φησίν · ἐγέννησεν ἐκ τῆς Μαρίας, p. 76 de l'édition imprimé, fol. 93 du manuscrit.

2. *Op. cit.*, p. 76 et dans l'Introduction. Plus récemment, M. Conybeare a vulgarisé son sentiment à ce sujet dans *Hibbert Journal*, 1902, I, p. 96; il y est revenu dans *The Standard*, 11 mai 1905.

est, la phrase du dialogue présente une tautologie ou une antinomie, il faut choisir [1].

Quiconque abordera l'étude du passage qu'on nous oppose sans le désir d'y trouver un démenti donné à la croyance orthodoxe, conviendra sans peine que la citation d'Aquila s'arrête après les mots « qui est appelé Christ », à l'endroit où ils figurent pour la première fois [2]. Ce qui suit est un commentaire que le juif ajoute de son cru. Après avoir rapporté les termes authentiques de l'Evangile, il en conclut : « *C'est dire* que Joseph a engendré Jésus, celui dont nous parlons ; l'évangéliste dit qu'il l'a engendré de Marie [3]. » Par cette interprétation, il donne le premier rôle à Joseph dans la génération du Christ. Timothée, qui a parfaitement senti l'abus que l'adversaire fait du texte de saint Matthieu, reprend aussitôt : « Tu dois citer exactement (ὀρθῶς, *comme il faut*), et avec ordre (καὶ κατὰ τάξιν), comme nous faisons nous-mêmes quand nous alléguons l'Ancien Testament, par exemple : « Il y a dans « la main du Seigneur une coupe pleine de vin pur, et il

1. *Encycl. bibl.* (Cheyne), 2961. Au reste, l'explication que propose, à son tour, M. Schmiedel, n'est guère plus admissible. L'auteur du dialogue dépendrait d'un texte du premier évangile, dans lequel un correcteur, peut-être un simple copiste, aurait réuni les deux leçons : d'abord celle qui a survécu dans le texte reçu, puis la rédaction *primitive* Ἰωσὴφ δὲ ἐγγέννησεν τὸν Ἰησοῦν. Pure conjecture qui ne repose sur rien ; elle est même contredite par le reste du dialogue où le chrétien cite deux fois Matthieu (I, 16) exactement d'après le texte reçu, sans qu'il tance le juif d'avoir mis en avant une citation inauthentique.

2. Ceux qui ne se sont pas familiarisés avec les habitudes d'esprit et les procédés de M. Conybeare par la lecture de ses ouvrages, peuvent s'en tenir à l'appréciation que portait récemment sur cet écrivain un professeur d'Oxford, et pas le moindre, le Révérend Sanday. J'en cite quelques lignes : « C'est le propre de la méthode de M. Conybeare que l'excentrique et l'anormal seuls sont, à ses yeux, de quelque poids. Il ne dit rien du témoignage qui a fondé la foi de la meilleure portion de l'Eglise ; et, d'autre part, aucun fait ne se trouve être trop insignifiant, trop fantastique ou trop éloigné de lui, quand il dépose contre la croyance orthodoxe. » (*The Standard*, 16 mai 1905.) Il va sans dire que, pour M. Houtin, M. Conybeare est le critique impartial, qui relève seulement des textes, des faits... Cf. *La question biblique au* XX[e] *siècle*, p. 241, 242, 245, 247, 249.

3. Nous traduisons καί par *c'est dire*, parce que cette particule épexégétique se rencontre fréquemment avec ce sens, aussi bien dans le grec classique que dans le grec biblique ; et ici même dans le dialogue *Timothée et Aquila*, p. 81, dernière ligue.

« l'incline de-ci de-là[1]. Si tu t'avises de passer quelque « chose, nous nous en apercevons ; voici ce qui est écrit. » Et le chrétien récite alors, en son entier, la généalogie, telle qu'elle se lit dans notre texte de saint Matthieu, avec cette différence seulement qu'au verset 16, au lieu de « l'époux de Marie » (ἄνδρα Μαρίας), il dit, en se rapprochant des manuscrits du groupe dit de Ferrar, « celui à qui était fiancée la vierge Marie ».

Après une digression sur les prophéties et les symboles de l'Ancien Testament qui concernent la Vierge-Mère, Timothée récite à nouveau la généalogie du premier évangile ; et encore ici la teneur du verset 16 est conforme à celle du texte reçu [2].

En résumé, le juif Aquila pense avoir un point d'appui suffisant dans Matthieu (I, 16,) tel qu'il se lit aujourd'hui, pour prétendre que Jésus descend de Joseph selon la chair. Le chrétien Timothée lui réplique que, pour tirer une pareille conclusion, il faut isoler ce verset de son contexte. Et c'est précisément ce contexte qui l'autorise à adoucir certaines expressions, à moins qu'il n'ait connu des exemplaires grecs, dans lesquels une exégèse apologétique avait déjà influencé le texte [3].

Concluons. Toutes les variantes constatées dans saint Matthieu (I, 16) peuvent dériver du texte reçu ; et donc rien n'oblige à regarder l'une quelconque d'entre elles comme authentique. Rédigées qu'elles sont dans un sens orthodoxe, — c'est notre sentiment, — elles ne sauraient représenter Jésus comme le fils de Joseph selon la chair, de quelque façon que l'on explique l'origine et la portée de sa généalogie [4]. Dans l'état actuel de la question, on doit

1. Il semble que par cette citation du psaume LXXIV, 9, allégué littéralement d'après les Septante, Timothée veuille dire qu'il convient de citer un texte en son entier, afin que la droite fasse contrepoids à la gauche.

2. Avec une seule différence qui accentue encore plus la tendance apologétique de tout le morceau ; à la place des mots « l'époux de Marie », il dit cette ois « qui était fiancé à Marie » ; à la place de « qui est appelé Christ », il dit « le Christ fils de Dieu ».

3. J'avais analysé le dialogue entre Timothée et Aquila, quand je me suis aperçu que M. C. Burkitt était déjà arrivé de son côté aux mêmes conclusions. Cf. *Evangelion da-mepharreshe*, 1904, vol. II, p. 265.

4. On peut voir ces diverses solutions dans *Dict. of the Bible* (Hastings), II, 645, où le Révérend Sanday les a bien formulées.

venir, au nom d'une critique correcte, que la leçon du texte reçu est primitive. D'abord, elle est attestée par la totalité des textes et des versions, à l'exception des quelques témoins que nous venons de citer et d'interroger [1]; et c'est à bon droit qu'on la retient dans toutes les éditions critiques du Nouveau Testament. Ensuite, il ne faut pas perdre de vue une règle qui figure dans les manuels de critique textuelle. D'une façon générale, et à moins de preuves contraires, on est autorisé à tenir pour plus primitive la leçon sobre, vague, obscure, exempte de préoccupation tendancieuse, de préférence à la leçon plus développée, plus précise, plus claire, plus déterminément favorable à une position doctrinale, surtout quand elle a trait à un sujet qui a soulevé des discussions. N'est-ce pas le cas de Matthieu (I, 16) comparé avec ses variantes?

Une généalogie, qui rattache le Christ à la famille de David par Joseph, ne pouvait manquer de créer des difficultés aux orthodoxes, le jour où la naissance virginale devint matière à controverse. On y fait sans doute mention de Marie, mais les noms de Thamar, de Ruth et de la femme d'Urie y figurent pareillement. C'est ce qui explique que Cérinthe, Carpocrate, et peut-être Symmaque, aient osé se réclamer de l'Evangile selon saint Matthieu pour y appuyer leur sentiment sur l'origine de Jésus-Christ selon la chair. Ils n'avaient qu'à raisonner comme fait le juif du dialogue de Timothée et Aquila.

On conçoit que le commentaire orthodoxe, fondé du reste sur le contexte et le sentiment traditionnel, ait, de-ci de-là, pris la place du texte. Nous connaissons d'autres exemples du procédé. Cependant, ces tentatives sont restées isolées, elles n'ont pas réussi à supplanter la leçon primitive.

*
* *

L'Evangile de l'Enfance, tel qu'il se lit dans saint Luc, porte en lui-même une preuve de son authenticité. Le récit

1. Il est à remarquer que toutes ces variantes ont été relevées dans le groupe de manuscrits qu'on appelle *occidental*. On lui accordait une médiocre attention, à cause de l'étrangeté de ses divergences; et voilà que, depuis quelques années, cette circonstance même lui vaut de la considération.



y coule si limpide qu'il donne l'impression de fraîcheur qu'on éprouve près des sources. Se peut-il imaginer rien de plus homogène, de mieux lié que ces deux premiers chapitres ? E. Renan dit qu'on ne saura jamais assez le plaisir que saint Luc a eu d'écrire son Evangile [1]. Si la parole a quelque vérité, c'est surtout ici qu'elle doit se vérifier. Aussi, n'était-il encore venu à la pensée de personne de méconnaître le caractère primitif et l'unité de cette page. Marcion lui-même, n'osant pas en prendre et en laisser, s'était décidé à la retrancher en entier de son texte. Ceux qui nous apprennent le fait nous ont dit pour quoi il en agissait ainsi. Comme le gnostique-docète refusait au Christ toute naissance humaine, il n'avait que faire de sa généalogie et d'un récit où l'on racontait comment il était né d'une femme [2].

Il était réservé à des critiques modernes de porter la main sur le texte de saint Luc pour le mettre en pièces. Ils partent manifestement d'une hypothèse qui ne tarde pas à prendre pour eux la valeur d'un fait indiscutable : l'église primitive a dû être ébionite ; et donc sa croyance sur l'origine de Jésus n'a pas pu être celle que réfléchit le texte du troisième évangile (I-II, 20), si manifestement dominé par l'idée d'une conception surnaturelle. D'où il suit que cette portion du récit ne représente pas la première étape de la pensée chrétienne. Au contraire, la seconde partie (II, 21-52), où l'on voit l'enfant de Joseph et de Marie se soumettre à la loi de Moïse et progresser sous l'influence de la grâce divine, a toute chance d'être plus ancienne ; on peut y reconnaître un fragment de la littérature judéo-chrétienne.

C'est là une assertion de tout point arbitraire, rien dans les textes, fond ou forme, ne l'autorise. On ne relève

1. « C'est le plus beau livre qu'il y ait. Le plaisir que l'auteur dut avoir à l'écrire ne sera jamais suffisamment compris. » (*Les Evangiles*, 2e édit., p. 283.)

2. SAINT IRÉNÉE, *C. Hæres.*, I, XXVII, 2 ; III, XII, 7, 12. TERTUL. *Adv. Marc.*, I, 1 ; IX, 2. SAINT EPIPH., *Hæres.*, I, 3, 11. D'ailleurs, le critère interne suffit à démontrer que le texte de Marcion était mutilé et que le nôtre n'a pas été obtenu avec le sien par voie d'addition. Cf. PLUMMER, *The Gospel according to S. Luke*, 1900, 3e édit., p. LXIX-LXX. Nous avons déjà dit que M. Schmiedel renouvellerait volontiers la tentative de Marcion ; tandis que M. HARNACK, *Sitzungsber. der Kais.-Preuss. Akad. der Wiss.*, 1900, p. 538, soutient que l'ensemble des deux chapitres fait partie de l'œuvre de Luc.

aucune différence de langue entre les prétendues sections. La seconde, qu'on nous dit être antérieure, suppose au contraire la première. Pour s'en convaincre, il suffit de comparer II, 21 avec I, 31. L'évangéliste fait observer qu'au jour de sa circoncision on donna à l'enfant le nom de Jésus, « comme l'ange l'avait nommé avant qu'il fût conçu dans le sein » de sa mère ; ce qui n'a plus de sens sans les paroles de l'ange qui se lisent dans le premier chapitre : « Voici que tu concevras et enfanteras un fils, et tu lui donneras le nom de Jésus[1]. » Plusieurs autres endroits, notamment I, 80 et II, 40 ; I, 67-79 et II, 25-39, présentent un parallélisme non moins saillant. Le récit est tout entier d'une seule et même inspiration ; Marie y tient la première place, même dans la seconde partie[2]. Etant donné les mœurs juives, cette préséance accordée à une femme ne se comprend plus, si Marie est une mère ordinaire. Je ne dis rien, pour le moment, du caractère intime des renseignements fournis par l'Evangile de l'Enfance, qui donnent le droit d'en rattacher le récit au témoignage des personnes mêmes qui s'y sont trouvées mêlées ; c'est une considération sur laquelle nous aurons à revenir.

*
* *

Une critique plus déliée accorde l'unité littéraire de l'ensemble du morceau, seulement elle pense que, pour en faire disparaître l'idée de l'enfantement virginal, il suffit de supprimer les versets 34 et 35 du premier chapitre : « Or, Marie dit à l'ange : Comment cela se fera-t-il, puisque je ne connais point d'hommes ? L'ange lui répondit : « L'Esprit-Saint viendra sur toi, et la puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre : c'est pourquoi le Saint qui naîtra de toi sera appelé fils de Dieu. » Cette parenthèse ne devait pas faire partie du récit primitif recueilli par le troisième évangéliste. Au reste, on accorde qu'elle a pu y être introduite par saint Luc lui-même, comme aussi par un interpolateur.

1. M. Schmiedel se débarrasse lestement de ce rapprochement qui fait échec à sa théorie. « Cette allusion à ce qui précède a pu être aisément intercalée, quand on a joint ensemble les deux chapitres. » (*Encycl. bibl.* (Cheyne), III, 2960.

2. Cf. II, 34, 48, 51. Voir dans HAWKINS, *Horæ synopticæ*, p. 4-7, l'argument pris de la langue de saint Matthieu.

On doit avoir des raisons bien pressantes pour porter la main sur un texte, dont personne n'avait encore songé à contester l'authenticité. Celles que donne M. Harnack se ramènent à trois chefs : des particularités dialectales[1], une déchirure dans le récit, l'antinomie des caractères introduite par ces deux versets.

1° Si nous demandions à M. Harnack de tenir pour douteux tous les passages de la Bible ou des classiques, où se lit un terme qu'on ne retrouve pas ailleurs, dans le reste de l'ouvrage ; il nous reprocherait sans doute de forcer sa pensée. Aussi bien, nous n'insistons pas, convaincu qu'il n'accorde pas lui-même une grande valeur à sa première considération.

2° Est-il vrai que le verset 31 se trouve violemment séparé du verset 36 par la prétendue interpolation ?

J'ai beau regarder, je ne réussis pas à découvrir la déchirure. Autant voudrait dire que la réponse de Zacharie, au verset 18, a été séparée des paroles de l'ange, qui se lisent au verset 13. Si les deux versets 34 et 35 ne figuraient pas dans le texte, les exigences du récit permettraient de conjecturer leur suppression ; mais nous n'avons pas à recourir à des hypothèses : le passage contesté fait bien réellement partie du texte, et rien ne donne le droit de l'enlever. Pour le rendre contestable, c'est un insuffisant témoignage que celui d'un exemplaire latin du VI[e] siècle, portant, par erreur de copiste, le verset 38 à la place du verset 34, qui se trouve de la sorte reproduit deux fois[2]. Ce serait faire, tout d'un coup, trop d'honneur

1. Les versets en question contiennent les particules ἐπεί et διό. Or ἐπεί ne se lit pas ailleurs dans saint Luc (VII, 1 étant contestable); quant à διό, il se rencontre dix fois les *Actes*, et une fois dans l'Evangile, VII, 7. M. Harnack doute de l'authenticité de διό dans ce dernier passage. Pourquoi? Il a omis de nous le dire. Quoi qu'il en soit, l'état des textes lui paraît autoriser la conclusion suivante : « A cause de la constance dont l'évangile de Luc fait preuve dans l'usage des particules, la présence de διό dans les versets en question est faite pour surprendre; quant à ἐπεί, il décèle nettement sa provenance. » Il ne faut pas oublier que M. Harnack vient d'écrire un livre pour soutenir que le troisième Evangile et les *Actes* sont d'un même auteur, et que cet auteur est Luc le médecin. Cf. *Lukas der Arzt*, 1906.

2. A savoir *b*, cod. veronensis, qui est édité dans MIGNE, *P. L.*, XII, 506. Cf. TISCHENDORF, *Nov. Test.*, édit. 8[a] maj., 1869. Les éditions critiques, où l'on ne retient que les variantes de quelque autorité, omettent complètement celle-ci.

à un manuscrit isolé, dont l'archétype est à chercher parmi ces exemplaires, que saint Jérôme décriait, en écrivant au pape Damase : « *Apud nos* (les Latins) *mixta sunt omnia* [1]. »

On prétend que le verset 35 est un doublet des versets 31 et 32 ; mais il suffit de lire et de comparer pour se convaincre que ce jugement repose sur une impression subjective. A ce compte, on réduirait aisément les cent trente-deux versets de l'Evangile de l'Enfance dans saint Luc à une cinquantaine, au plus. M. Harnack ajoute que les paroles mises, au verset 34, sur les lèvres de Marie : *Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco*, supposent deux choses invraisemblables. Et d'abord, pourquoi demander *comment* se pourra accomplir la prédiction de l'ange ? Marie est fiancée, et c'est évidemment avec l'intention d'en venir au mariage. Les interprètes catholiques ont, de tout temps, résolu la difficulté en disant que, nonobstant ses fiançailles et son mariage, Marie se proposait de rester vierge. Nous croyons que cette explication est la véritable ; il est juste cependant de faire observer que des auteurs protestants, ne la croient pas nécessaire, pour maintenir la vraisemblance de la demande formulée au verset 34 [2].

Autre invraisemblance. Zacharie a été puni pour avoir dit à l'ange : Comment saurai-je la vérité de ce que tu m'annonces ? Et voilà que Marie se voit louée pour sa foi (1,45), bien qu'elle prononce ici une parole de défiance. — La demande de la Vierge n'implique pas un sentiment de défiance, elle ne témoigne pas même de l'étonnement. Et pourquoi une fiancée s'étonnerait-elle du discours que lui tient Gabriel : *Ecce concipies et paries filium* ? Seulement, elle exprime le désir d'être renseignée sur un point qu'elle a le droit de connaître. Entendant rester Vierge, Marie ne voit pas distinctement com-

1. Le passage vaut la peine d'être cité avec plus d'ampleur : « Si enim latinis exemplaribus fides est adhibenda, respondeant quibus : tot enim sunt exemplaria pæne quot codices...,ea quæ vel a vitiosis interpretibus male edita, vel a præsumptoribus imperitis emendata perversius, *vel a librariis dormitantibus aut addita sunt, aut mutata* corrigimus... Unde accidit ut apud nos mixta sint omnia. » (MIGNE, *P. L.*, XXIX, 526-528.)

2. Voir PLUMMER, *The Gospel according to S. Luke*, p. 24.

ment elle pourra devenir la Mère du Messie[1]. On a beau supprimer le verset 34, les paroles de l'ange, qui remplissent les versets 36 et 37, surtout la sentence : « Rien d'impossible à Dieu », supposent encore la demande de Marie : Comment cela se fera-t-il[2] ?

La véritable disposition d'âme de la sainte Vierge se révèle tout entière dans l'acquiescement, dont la formule est restée célèbre : Voici la servante du Seigneur !

3° M. Harnack trouve que la demande de Marie n'est pas dans le caractère de celle à qui on la prête. Dans tout ce récit, le trait distinctif de la Vierge est son silence : elle ne répond rien à Elisabeth, rien aux bergers, rien à Siméon, rien à Jésus lui-même ; elle se contente d'ensevelir dans son cœur ce qu'elle entend. Et ici, elle est assez audacieuse pour répliquer à l'ange : Comment cela se fera-t-il ? — L'objection suppose comme définitivement acquis que le *Magnificat* n'a pas été dit par Marie. L'attribution de ce cantique a soulevé, il y a dix ans, une controverse, et voilà qu'on la tient pour résolue contrairement au sentiment traditionnel. C'est aller vite et se contenter de peu, en fait de preuves... Mais, passons. Marie sortirait tout d'un coup de son rôle de silencieuse, pour avoir répondu cinq paroles au plus extraordinaire des messages ! Pourquoi ne pas supprimer I,38 : Voici la servante du Seigneur ; et encore II, 48 ? Alors, oui, elle serait silencieuse !

Telles sont les raisons sur lesquelles des critiques de grand renom ont cru pouvoir fonder les assertions suivantes : *a*) dans le récit primitif du troisième évangile, il n'était pas question de naissance virginale ; *b*) l'incidente ὡς ἐνομίζετο, *à ce que l'on croyait*, est une addition exigée par l'interpolation I, 34, 35 ; *c*) d'où il suit qu'on peut retrancher l'épithète de παρθένος, *vierge*, qui se

1. « Elle ne demande pas une preuve, comme a fait Zacharie (v. 18), et ce n'est que par la forme de l'expression qu'elle s'informe du mode dont tout cela s'accomplira... *Non dubitantis sed admirantis* (Grotius). Saint Ambroise dit, en l'opposant à Zacharie, *Hæc jam de negotio tractat, ille adhuc de nuntio dubitat*. Il est clair qu'elle ne doute pas de ce qu'on lui promet; elle ne suppose pas davantage, pas même un moment, que son enfant doit être l'enfant de Joseph. » PLUMMER, *loc. cit.*

2. Le mot de P. Feine, reproduit par le P. LAGRANGE, *Rev. bibl.*, 1895, p. 176, est admirable de justesse : « Supprimer ces deux versets (I, 34, 35), c'est enlever le diamant en laissant la monture. »

lit deux fois dans I, 27, et que là même ἐμνηστευμένῃ, *fiancée*, signifie comme dans II, 5, où il n'est qu'une surcharge accolée à γυναικί, *épouse*[1].

Cette façon de manier le critère interne est plus que suffisante pour le discréditer aux yeux de quiconque ne connaît la critique que par les abus qu'on en fait.

M. Conybeare a tenté de joindre l'autorité d'un témoignage historique aux arguties — le terme n'a rien d'excessif — que l'on peut fonder sur l'examen du texte même de saint Luc ; mais il faut convenir qu'il a eu la main bien malheureuse[2]. Théodote le corroyeur, dont on pense avoir déterré le témoignage ne se réclamait pas du troisième évangile (I, 35), pour contester la conception virginale du Christ, — que probablement il admettait, — mais pour nier sa divinité. L'ange, observait-il, a dit : « L'Esprit du Seigneur surviendra en toi », et non pas « sera en toi ». Le texte de saint Epiphane est entre les mains de tous, et il est loisible à chacun de s'assurer que cet auteur, — le seul qui nous renseigne en détail sur les textes allégués par Théodote — a bien compris de la sorte l'erreur du corroyeur de Byzance, et notamment son attitude vis-à-vis de Luc (I, 35[3]).

Si, dans les *Actes de Pilate* (Evangile de Nicodème), les amis de Jésus n'en appellent pas au fait de sa naissance miraculeuse pour le défendre contre les calomnies des Juifs, c'est que l'auteur les suppose encore ignorants du mystère. D'ailleurs, eussent-ils été au courant, le sens commun leur signifiait assez qu'une pareille raison n'était pas de mise devant le Sanhédrin ou le tribunal de Pilate. L'apocryphe a le mérite d'être resté ici dans la vraisemblance. Une fois n'est pas coutume.

A faire flèche de tout bois, sans y regarder de près, on s'expose à lancer des traits impuissants; le mal est qu'ils font peur à ceux qui les entendent siffler à leurs oreilles.

Le lecteur nous excusera de l'avoir mené à travers tant

1. Cf. USENER, dans *Encycl. bibl.* (Cheyne), 3349.
2. *The Standard*, 11 mai 1906, fidèlement rendu par son écho français, M. HOUTIN, *op. cit.*, p. 245.
3. SAINT EPIPH., *Adv. Hær.*, I, LIV, 3. Cf. SALMON dans *Dict. of Christ. Biography*, IV, p. 979.

de broussailles, qu'il s'en prenne à l'adversaire qui nous y a contraint.

*
* *

Pour contester le caractère primitif de l'Evangile de l'Enfance, on insiste sur le fait qu'il est absent du texte de saint Marc, qui représente le type le plus ancien du récit évangélique.

Sans m'attarder à faire observer que le dogme critique de la priorité de Marc a peut-être plus perdu que gagné ces derniers temps, je rappelle que nombre d'auteurs ont déjà dit, avec une souveraine probabilité, pourquoi le second évangile débute par le baptême de Jésus-Christ. Il reproduit la catéchèse de saint Pierre. Or, la prédication primitive, telle qu'elle se révèle dans les écrits de saint Paul, s'attachait aux faits de la vie du Seigneur, qui intéressaient particulièrement l'œuvre de salut, qu'il était venu accomplir dans le monde : son baptême, sa prédication, ses miracles, par-dessus tout sa passion et sa résurrection. Si le silence de Marc est ici un aveu d'ignorance, pourquoi ne serait-il pas permis de dire qu'il n'a connu de la vie publique du Sauveur que ce qu'il en raconte ? Les plus radicaux reculeraient peut-être devant la conséquence. Est-il vraisemblable que l'on ait attendu le dernier quart du Ier siècle, pour s'enquérir des origines et de l'enfance de Jésus ? Que les renseignements à ce sujet soient restés au second plan des préoccupations des Apôtres, qu'ils aient défrayé les conversations, encore plus que les prédications, que tous les détails n'aient pas joui du premier coup et universellement de l'autorité suffisante pour être admis sans réserve, on en convient volontiers ; mais il est inadmissible que les récits de Matthieu et de Luc se soient formés, et aient trouvé crédit dans l'espace des quelques années, qui séparent le second évangile du premier et du troisième.

Mais nous avons mieux que cette réponse indirecte. Est-il exact que l'idée de la naissance surnaturelle de Jésus soit complètement absente du second évangile? Il est permis d'en douter. Alors que les trois autres évangélistes parlent de Joseph et ne craignent pas de l'appeler

le père de Jésus, Marc se tait constamment sur l'époux de la Vierge ; pour lui, Jésus est le « fils de Marie [1] ». C'est là une particularité remarquable, et en y réfléchissant, on se persuade aisément que le second évangéliste n'ayant pas raconté de quelle manière le Fils de Dieu était deveuu l'un d'entre nous, a surveillé de très près ses expressions pour ne rien dire qui pût induire en erreur ou simplement choquer.

Deux fois, il est vrai, saint Marc parle des frères et des sœurs de Jésus [2], mais saint Matthieu et saint Luc, qui ont mentionné expressément la virginité de sa mère, ne tiennent pas un autre langage [3]. D'ailleurs, cette circonstance, qui fait une difficulté contre la perpétuelle virginité de Marie, n'a rien à voir avec la naissance miraculeuse de Notre-Seigneur [4]. On a déjà dit tout ce qui est à dire sur

1. Marc, vi, 3.
2. vi, 3 ; iii, 32.
3. Matth., xii, 46; Luc, viii, 20.
4. A moins que l'on accorde quelque attention à un écrit gnostique du IIe siècle, les *Actes de Thomas*, dans lequel l'apôtre Judas-Thomas est appelé une fois, peut-être deux, « le jumeau du Seigneur ». Cf. W. Wright, *Apocryphal Acts of the Apostles*. II, p. 180 (trad. angl., 1871); M. Bonnet, *Suppl. cod. apocr.*, II. p. 148 (texte grec, édit. 1903), et E. Hennecke, *Neutest. Apokryphen*, p. 493 (trad. allem., 1904). Si l'on supprime cette appellation singulière et tout à fait incidente, il ne reste plus rien dans ce long roman, — il est divisé en treize actes, — qui donne à entendre que Thomas soit le jumeau du Seigneur. On l'appelle couramment l'Apôtre, le disciple, le serviteur, l'esclave de Jésus. Lui-même n'a certainement pas conscience de cette parenté quand il dit : « Je ne suis pas Jésus, mais le serviteur de Jésus; je ne suis pas le Messie, mais un de ceux qui servent devant lui; je ne suis pas le Fils de Dieu, mais je prie pour que je puisse être trouvé digne de Dieu. » Cf. Bonnet, II, 270. Il est vrai que Jésus l'appelle « son frère », mais cette appellation n'a pas ici une autre portée que dans les Evangiles (Mat., xii, 49; xxv, 40; xxviii, 10, et endroits parallèles dans les autres évangélistes). Th. Zahn (*Forschungen*, VI, p. 348) pense que nous avons affaire « à une invention pure, qui n'a pu se former que dans la tête d'un homme qui niait la prérogative singulière de la génération de Jésus ». Je crois qu'on peut expliquer la chose plus simplement par une légende populaire locale — elle appartient aux Syriens — fondée : *a*) sur l'éthymologie de Thomas, Δίδυμος; *b*) sur la puissance surnaturelle qu'a l'apôtre des Indes de prendre, par moment, les traits physiques de Jésus ou inversement; ce qui amène le Seigneur à déclarer au gendre du roi Gundafor : « Je ne suis pas Judas, appelé Thomas, je suis son frère » (Cf. Bonnet, II, p. 116). Ces légendes n'ont aucun respect des données de l'histoire, elles n'ont pas même le souci d'être conséquentes avec elles-mêmes. Un autre conte donne à Thomas une sœur jumelle appelée Lysia, On trouve peut-être un dernier vestige de la légende de Thomas jumeau du Seigneur dans Priscillien, édit. Schepss, *Corp. scipt. eccles. lat.* Vindob., 1889, p. 44. « *Judas* apostolus clamans *ille didymus Domini* »; et pourtant Priscillien croit à la naissance virginale du Christ (*Ibid.*, p. 36).

la question des « frères du Seigneur[1] ». La Vierge Marie, dans l'Evangile selon saint Marc, ne semble pas avoir conscience des hautes destinées de son fils; ce qui ne se comprend pas si l'ange Gabriel lui a réellement tenu le langage que lui prête saint Luc (I, 30-37). Au début du ministère public de Jésus, elle ne croit pas plus en lui que ses frères; un jour même elle se joint à eux pour s'emparer de lui, jugeant « qu'il était hors de son bon sens », dit le texte de saint Marc[2].

L'objection envisage comme certaines plusieurs choses qui sont, pour le moins, contestables; et notamment qu'il y ait parallélisme complet entre les deux versets allégués[3]. Mais, acceptons ici les pires conditions. Marie a bien pu se joindre au cortège de ses proches, inquiète qu'elle était sur les dangers que courait son divin Fils; les indiscrétions de la foule ne lui laissaient pas même le temps de manger, la jalousie des Pharisiens commençait à s'allumer contre le jeune thaumaturge[4]. Saint Luc qui nous avertit expressément que Marie sait d'avance, de la bouche d'un ange, les destinées messianiques de Jésus, fait quand même observer que « son père et sa mère étaient dans l'admiration » de ce qu'on disait à son sujet[5]. Dans le même évangile, Marie interroge son fils sur les mobiles de sa conduite, la première fois qu'il entreprend ostensiblement l'œuvre de son Père; et saint Luc ne craint pas d'ajouter que ses parents « ne comprirent pas la ré-

1. L'étude du P. Corluy, parue dans les *Etudes religieuses*, 1878, t. I, p. 6, est la réfutation de E. RENAN, *les Evangiles*. p. 537.

2. III, 21, 31.

3. MARC, III, 21, dit οἱ παρ' αὐτοῦ *sui;* s'agit-il des parents de Jésus ou de certains de ses disciples? ὅτι ἐξέστη, *quoniam in furorem versus est;* faut-il prendre ces mots au pied de la lettre ou y voir une hyperbole? Qui parle ainsi? ἔλεγον, *dicebant;* est-ce un propos de la foule, des envieux de Jésus ou de ses proches? Et s'il vient de ces derniers, parlent-ils de la sorte par conviction, ou bien pour excuser Jésus auprès de ses ennemis? Par-dessus tout, les proches du Seigneur, dont il est question au verset 21, sont-ils à confondre avec ceux qui sont appelés ses frères au verset 31? — Autant de questions controversées et dont plusieurs sont réellement controversables. On peut s'en tenir au sentiment de Maldonat, *in* MARC, III, 21, qui croit les versets 21 et 31 parallèles, sans pour cela admettre que la sainte Vierge ait partagé les sentiments de ceux qui disent ὅτι ἐξέστη.

4. MARC, III, 20, 22.

5. LUC, II, 33.

ponse qu'il leur fit[1] ». Il faudrait avoir une bien pauvre psychologie pour être déconcerté par l'étonnement de Marie, à mesure que se réalisaient sous ses yeux les merveilles qui lui ont été prédites. La description que l'on nous fait d'avance d'un événement ou d'un objet n'empêche pas les sentiments d'admiration ou de terreur, quand ils nous tombent sous les yeux pour la première fois. Ce qui est particulièrement vrai des prophéties, dont l'objet reste plus ou moins obscur avant que l'expérience ne vienne à les constater. Enfin, celui-là, n'a rien compris d'un cœur de mère qui s'étonne des sentiments qui agitent la sainte Vierge, en voyant se dérouler le drame qui doit mener Jésus sur le Calvaire. La mère du Christ surnaturellement renseignée, jusque dans les détails, sur tous les événements qui doivent remplir la vie de son Fils, et assistant impassible à leur réalisation, serait un personnage digne des Evangiles apocryphes.

*
* *

Saint Jean ne semble pas s'être préoccupé de l'origine humaine de Jésus, et il n'avait pas à le faire, étant donné qu'il a voulu écrire l'Evangile du Verbe incarné. Ce silence s'explique ici de la même façon qu'on fait pour le reste, quand on compare son texte avec celui des synoptiques. Quant à regarder l'incarnation comme un équivalent de la conception surnaturelle dans la christologie johannique, c'est ce que l'on fait dans plusieurs théologies du Nouveau Testament; mais il ne suffit pas de proposer des constructions abstraites, encore faut-il les fonder sur les textes et l'histoire. Nous aurons à revenir sur ce point.

A supposer qu'il soit réel, le silence de saint Jean témoigne plutôt en faveur de la foi traditionnelle. « Il est hors de doute que l'auteur du quatrième évangile a connu saint Matthieu et saint Luc. Si sa croyance eût été contradictoire à celle des deux écrivains de l'enfance de Jésus, on se demande pourquoi il n'aurait pas opposé avec fermeté sa foi ancienne au dogme récent qui commençait à péné-

1. Luc, II, 49. 50.

trer dans les Eglises, et si le silence eût suffi pour couvrir son orthodoxie. Ne sommes-nous pas autorisés plutôt à interpréter ce silence comme favorable à notre thèse et à croire que saint Jean acceptait sans réserve le fait de la naissance surnaturelle[1]. »

Ajoutons que, loin d'avoir été omise, cette vérité se trouve probablement formulée dans le quatrième évangile. Les critiques d'aujourd'hui prennent en considération une variante, relevée dans le Prologue de saint Jean (I, 13), et qui avait jusqu'ici passé à peu près inaperçue. Le texte reçu porte : « Qui non du sang, ni du vouloir de la chair, ni du vouloir de l'homme, *mais de Dieu sont nés.* » Or, la plupart des écrivains du IIe siècle ont lu dans le dernier membre : « *mais de Dieu est né* »; ce qu'ils interprètent non de la naissance des croyants à la vie surnaturelle, mais de la naissance temporelle du Verbe de Dieu. Je sais que Tertullien seul témoigne formellement en faveur de cette leçon, seulement saint Justin, saint Irénée et peut-être saint Hippolyte semblent, à plusieurs reprises, la supposer et même la citer. Dans l'état présent de la question, il est probable que saint Jean a entendu désigner ici la source très pure où le Verbe fait chair a puisé sa vie humaine[2].

Un évêque anglican, le Dr Gore a fait valoir une autre considération, qui a bien sa portée[3]. On sait que Cérinthe fut l'adversaire de saint Jean, c'est même pour s'opposer à ses doctrines que l'Apôtre se décida à écrire son Evangile. Or, Cérinthe, niait la réalité de l'Incarnation du Verbe de

1. P. ROSE. *Etudes sur les Evang.*, 1902, p. 60.

2. La leçon ὃς ἐγεννήθη (au lieu de οἳ ἐγεννήθησαν) a pour elle l'autorité de TERTULL., *De carne Christi*, c. XIX et XXIV; SAINT IRÉNÉE, *C. Hæres.*, III, XVI, 2; XIX, 2; XXI, 5, 6; V, I, 3; le codex veron. (*b*) et peut-être D; SAINT JUSTIN, *Apolog.*, I, 32; *Dialog.*, 54, 61, 63, 76, 84; SAINT HIPPOL., *Ref. Hær.*, VI, 9; cf. SAINT AUGUST., *Confess.*, VII, IX, 2. De nos jours, tiennent cette leçon pour certaine, ou tout au moins pour probable : RESCH, *Kindheitsevangelium*, dans « Texte und Untersuch. », (HARNACK), X, 3, p. 88-89, 249-250; A. LOISY, *Le quatrième Evangile*, p. 177-180 : V. ROSE, *Etudes sur les Evang.*, p. 61. D'autres la rejettent comme une altération du texte : TH. CALMES, *Rev. bibl.*, 1900, p. 394; WETSCOTT-HORT, *The New Testament in the original Greek*, Appendix, p. 74; GRILL, HOLTZMANN, RÉVILLE; mais ces trois derniers auteurs ne dissimulent pas qu'ils rejettent cette variante comme originale, précisément parce qu'elle témoigne en faveur de la conception surnaturelle du Christ.

3. *Dissertations on subjects connected with the Incarnation*, 1896, p. 8.

Dieu, et conséquemment la naissance surnaturelle de Jésus. Ce raisonnement ne semble pas concluant au P. Rose. « Nous proposons cet argument comme probable, écrit-il; il n'a pas à nos yeux la certitude qui lui est parfois attribuée. Cérinthe, sans doute, en niant la réalité de l'Incarnation, assignait à Jésus une origine purement humaine; mais cette conséquence n'est en somme que secondaire, puisque l'incarnation n'est pas basée sur la conception miraculeuse et ne la requiert pas absolument. L'apôtre devait avant tout établir que l'union du Verbe avec la nature humaine avait été substantielle, et il a pu faire abstraction de la naissance miraculeuse[1]. »

A envisager les choses d'un point de vue purement spéculatif, s'il ne s'agit que de la possibilité absolue, — et c'est le sens de l'auteur que nous venons de citer, — l'objection faite au Dr Gore est insurmontable. Mais, est-ce de la sorte que la question doit se poser? Dans la controverse entre saint Jean et Cérinthe, la conception surnaturelle de Jésus ne se trouvait-elle pas *de fait* liée à l'incarnation du Verbe, de sorte que rejeter l'une c'était, par voie de conséquence, nier l'autre? Il semble bien que dans les églises d'Asie, les choses se soient passées ainsi. Les textes de saint Ignace et de saint Irénée, alléguées au début de cette étude, le donnent à entendre; le raisonnement sur lequel ce dernier fonde la divinité du Christ est particulièrement significatif[2].

Nous venons de passer en revue tous les passages des Evangiles, auxquels les adversaires en ont appelé pour nier le caractère primitif de la croyance chrétienne en la Vierge-Mère. N'avions-nous pas raison de dire, à la fin de l'article précédent, que tout cet appareil d'érudition peut bien faire impression sur ceux qui sont condamnés à le contempler de loin, mais qu'il suffit de s'en approcher pour constater que c'est un pur épouvantail?

ALFRED DURAND, S. J.

(*A suivre.*)

1. *Etudes sur les Evangiles*, p. 62.

2. Voir plus haut, p. 70. On peut lire dans RESCH, *Kindheitsevangelium*, p. 243-255, une comparaison suggestive entre l'Evangile de l'Enfance et le prologue de l'Evangile selon saint Jean.

Questions et réponses

Les Origines du Culte catholique.

Le Paganisme dans la liturgie (*suite*).

Dans la liturgie catholique l'huile est employée souvent et avec des significations bien variées. Dans le sacrement de Confirmation et dans le Baptême, elle signifie la force et l'onction; dans l'Extrême-Onction elle est le remède qui guérit; dans le sacrement de l'Ordre, elle est l'onction sacerdotale; elle oint l'autel où doit s'accomplir le sacrifice, la cloche qui appelle les fidèles; elle brûle dans les lampes devant le Saint-Sacrement ou devant les reliques des saints.

L'imposition des mains a aussi dans la liturgie les applications les plus diverses; elle est employée à la Confirmation, à l'Ordination, au sacrement de Pénitence, chaque fois avec un sens différent. Le baiser qui chez les païens est adressé aux idoles ou à leurs temples, est un signe d'adoration et par suite d'idolâtrie; adopté par les chrétiens, il devient le baiser liturgique, signe de fraternité, de paix, de pardon des injures, de communion.

Autre symbole aussi fréquent que l'huile en liturgie, l'eau purifie dans le Baptême, mais aussi elle désaltère, elle féconde, elle guérit; c'est le sens qui lui est donné dans plusieurs rites.

L'encens ne signifie pas seulement l'adoration, la prière qui monte vers Dieu, il est aussi la purification, et c'est sans doute pour ce motif qu'il fut employé si anciennement (avant le IIIe siècle) dans les obsèques.

Le sel dans la liturgie est un remède, il purifie; on peut dire déjà qu'il est un antiseptique spirituel.

La cendre signifie naturellement la pénitence et le deuil.

Mais tous ces signes sont universels. Quoi d'étonnant qu'on les retrouve avec une signification analogue, chez presque tous les peuples dans la plupart des religions? Ils ne sont pas souillés pour avoir servi à un autre usage. Il est assez naturel que, pour prier Dieu, on prenne une attitude d'humilité, et que l'on s'agenouille. Parce que les païens se prosternaient ainsi devant Jupiter, nous sera-t-il interdit de nous agenouiller devant le vrai Dieu, et si nous le faisons, pourra-t-on en conclure qu'en notre cœur subsiste un penchant secret au culte des idoles?

Mais alors je demanderai quelle attitude il nous sera permis de prendre devant Dieu, car toutes ont été tour à tour en usage dans les cultes païens. A ce compte même, c'est toute prière qu'il faudrait nous interdire, car la prière a existé chez les idolâtres, et la plupart des termes dont nous nous servons et des titres que nous donnons à Dieu ont été employés par eux [1].

On doit au contraire conclure que tout élément en soi étant indifférent et pouvant être employé à diverses fins, il faut l'étudier dans sa signification complète, dans sa synthèse, et s'il m'est permis de le dire dans son « idiosyncrasie », c'est-à-dire avec ses formules et le sens précis qu'elles lui donnent.

Et par exemple si l'eau a été employée par les païens pour leurs lustrations et leurs purifications, ce n'est pas à dire que l'idée du baptême leur a été empruntée par les chrétiens, ce que personne, je crois, n'a encore prétendu sérieusement. Le baptême a sa signification bien déterminée par un ensemble de rites et de paroles ; une vague ressemblance ne saurait suffire pour nous faire conclure à un emprunt.

Je suppose que jamais encore l'encens n'ait été employé dans les cérémonies du culte chrétien. Demain paraît un décret de la Sacrée Congrégation des rites disant qu'on l'emploiera pour la bénédiction du Saint-Sacrement. Dirait-on pour cela que nous devenons païens parce que nous ressuscitons un rite employé autrefois par les païens ?

On s'étonne vraiment parfois de la susceptibilité et de la délicatesse de certaines gens à l'endroit de la liturgie catholique.

1. On nous permettra de citer ce que nous écrivions ailleurs : « Les païens brûlaient de l'encens, nous brûlons de l'encens ; ils avaient des statues des dieux, nous avons aussi nos statues ; ils se prosternaient, nous nous prosternons ; ils allumaient des cierges devant leurs statues, ils avaient leurs ex-voto tout comme nous. Est-ce à dire que notre culte est païen ? Naturellement on n'y a pas manqué. Mais ces rapprochements ne prouvent rien, et d'ailleurs il reste encore à établir qu'il y a entre l'un et l'autre rite une relation historique. Réellement un rite en passant d'une religion à l'autre perd sa signification première ; il est baptisé. Si brûler de l'encens devant une idole est un acte d'idolâtrie, brûler de l'encens en l'honneur du vrai Dieu est un acte de religion. Si un ex-voto à Esculape est un acte de superstition doublé d'une sottise, un ex-voto à la sainte Vierge, mère de notre Sauveur, est un acte de dévotion délicat et louable. Tout cela mérite d'être étudié avec beaucoup de méthode, beaucoup de souci de la vérité et sans cette préoccupation qu'on y apporte trop souvent de trouver des rapprochements ingénieux qui font plus d'honneur à l'érudition de certains savants qu'à leur jugement. Défions-nous du folk-lore ; on trouvera sans doute beaucoup de petits usages secondaires qui peuvent procéder des mêmes préoccupations, quelques abus même qui prouvent qu'au fond du cœur humain vivent des instincts païens, mais il ne faut pas que le détail ou l'accessoire nous fasse perdre de vue l'ensemble. » (*Origines liturgiques*, p. 199.)



J'irai plus loin; ces premiers chrétiens, je veux dire les chrétiens des deux ou trois premiers siècles, qu'on nous oppose en la matière, je crois qu'on pourrait prouver qu'ils étaient beaucoup plus larges que nous sur ce terrain.

Que dirait-on aujourd'hui, ou plutôt que ne dirait-on pas, s'il prenait fantaisie à nos peintres de représenter sur les murs de nos cathédrales des symboles empruntés au bouddhisme, à une religion fétichiste du centre de l'Afrique? C'est à peu près ce que firent nos ancêtres quand ils peignirent dans leurs fresques des catacombes le mythe de Psyché, Apollon, Orphée, les amours, etc. L'étude de l'art chrétien primitif et de l'archéologie est singulièrement suggestive à ce point de vue.

III

Mais non; comme je le disais dans la première partie, nous n'en sommes pas réduits à plaider les circonstances atténuantes, et en dehors de ces faits que nous avons concédés, et qui sont au delà, on peut le dire, du rayon de la liturgie chrétienne, celle-ci n'est pas un pastiche plus ou moins réussi des cultes païens ou même une réplique du judaïsme. On peut démontrer, je crois, qu'un des caractères de la liturgie est d'être originale, autonome, autochtone. Elle forme une synthèse dont toutes les parties sont coordonnées conformément à une idée mère; elle n'est pas faite de pièces d'emprunts, ni de morceaux rapportés; ce qui frappe quand on l'étudie, c'est l'unité de but et de principe. Voilà pour le côté théorique.

Au point de vue historique, rien de plus logique que le développement des rites.

Cette évolution est dominée par une idée intime; l'influence des événements et des milieux étrangers au christianisme s'y fait bien peu sentir, encore que la liturgie plonge en pleine histoire.

C'est la partie de notre thèse que nous pourrions appeler positive et dont les conclusions seront d'exclure à peu près toute idée d'imitation.

a) En réalité on peut dire que la liturgie chrétienne est originale[1].

Quand on étudie cette liturgie dont les rites et les formules forment aujourd'hui un ensemble si riche, si complexe, si

1. Pour la question des emprunts au judaïsme, cf. nos *Origines liturgiques* où l'on peut voir à quoi se réduit cette dette. Nous réservons du reste la question comme nous l'avons dit.

touffu, on arrive en la ramenant à ses origines et à sa synthèse, à une simplicité qui étonne.

Que trouvons-nous au début? L'eucharistie, qui a conservé la simplicité de l'institution ; une cérémonie qui sert de préparation à la messe (messe des catéchumènes) et qui n'est autre chose, selon nous, que le service des synagogues adapté à l'eucharistie[1];

Le baptême, très simple aussi à l'origine[2];

L'ordination sacerdotale ou épiscopale qui se réduit presque uniquement au rite de l'imposition des mains (autant que nous pouvons le savoir);

Une année liturgique, si l'on peut user de cet anachronisme, qui ne connaît encore comme fêtes que le dimanche, le mercredi et le vendredi, la Pâque et la Pentecôte;

L'onction des malades;

La cérémonie du lavement des pieds, probablement au moins dans quelques églises;

Quelques bénédictions ou invocations et les exorcismes;

Les rites de la pénitence, les cérémonies pour l'ensevelissement des morts et, de très bonne heure, le culte des martyrs.

C'est, à peu de chose près, tout ce que nous connaissons de la liturgie des premiers siècles; c'est le *nucleus* primitif.

Mais ce résidu auquel on arrive par des éliminations successives et en remontant les siècles, il est chrétien, exclusivement chrétien, quelles que soient les analogies du reste que l'on pourrait trouver avec des cérémonies juives, car chez les chrétiens ces rites, en particulier l'eucharistie, le baptême, le service du dimanche, ont une signification tellement déterminée que personne ne peut s'y tromper. Je crois que ce premier point nous sera facilement concédé par ceux qui ont étudié un peu attentivement nos institutions. Il est chrétien en ce sens que ces premières et essentielles institutions ont pour auteur le Christ et ses apôtres, et se laissent découvrir dans l'Évangile, les épîtres et les actes des apôtres[3].

Et c'est beaucoup.

C'est beaucoup, car encore une fois cela c'est le noyau dont tout sortira.

Nous l'avons montré ailleurs pour le baptême, pour la messe et pour l'année liturgique et la prière publique. On peut suivre leur évolution, marquer presque de siècle en siècle leurs

1. Voyez nos *Origines liturgiques*, p. 128 sq.
2. Cf. *Origines liturgiques*, p. 153 sq.
3. Cf. nos *Origines liturgiques*, p. 62 sq.

accroissements, leur développement qui obéit à une force intime, plutôt qu'à des influences étrangères.

La même démonstration pourrait se faire sur les ordinations qui admettent des formules nouvelles, des symboles, des rites adaptés à chacun des nouveaux degrés, mais qui évoluent sous l'impulsion d'un principe de vie intime.

Cette question de l'évolution des rites est encore toute nouvelle, et je ne connais pas de liturgiste qui l'ait étudiée ; mais elle est des plus intéressantes, et maintenant qu'elle est posée, il faut espérer qu'on cherchera avec plus d'attention à découvrir les lois qui la régissent.

b) Ces quelques rites que nous admettons à l'origine forment une synthèse entre les mailles de laquelle il ne sera pas facile de glisser des cérémonies étrangères.

Le baptême prend le converti, il l'initie à une vie nouvelle qui est celle du chrétien ; la cène eucharistique est la nourriture spirituelle de cet homme régnéré confirmé dans l'Esprit ; la prière est son occupation principale. L'exorcisme et la pénitence sont presque hors cadre, le premier, parce qu'il n'intervient que dans des cas, qui, quelque fréquents qu'ils puissent être, ne doivent pas être considérés comme ordinaires ; la seconde, parce que, telle est la sainteté des premiers chrétiens, l'intensité de leur vie spirituelle, qu'elle n'existe guère aussi à l'origine qu'à l'état d'exception.

Qui ne voit que ces premiers rites sont unis entre eux, qu'ils découlent les uns des autres, qu'ils sont soumis à quelques principes qui les inspirent : le chrétien est un disciple du Christ, un autre Christ ; il naît à cette vie par le baptême, il doit vivre de sa vie, se nourrir de sa substance ; il vit en union avec ses frères les chrétiens, disciples comme lui du Christ, se nourrissant du même pain, membres du même corps, l'Eglise de Dieu qui les unit ; les apôtres, le prêtre, l'évêque président à ces réunions, sont les ministres de ces sacrements.

S'il tombe, la pénitence pourra lui rendre ses privilèges perdus.

Il prie par le Christ, dans le Christ, avec le Christ ; par Lui, il rend grâces à Dieu le Père, dans l'unité du Saint-Esprit ; il Lui rend le culte raisonnable, seul digne du Père, au jour établi, et souvent selon des formules déterminées. Les martyrs triomphent avec Lui et les morts reposent en Lui, attendant la résurrection.

Telles sont à peu près les lignes de cette synthèse [1].

1. Telle du moins qu'elle nous apparaît et qu'elle apparaît vers la fin du premier siècle. Une synthèse est une chose essentiellement subjective. Chacun



Or, il me semble que, sauf de très rares exceptions, tous les développements postérieurs rentrent dans ce cadre, et découlent de ces propositions principales par voie de conséquence logique.

Prenons le culte des saints, sur lequel on a beaucoup écrit, pas toujours d'une façon bien compétente. Lucius qui en a traité le dernier dans une thèse très fouillée, et qui s'est livré à des recherches intéressantes, ne s'est pas, je crois, placé au vrai point de vue, et ses conclusions me paraissent contestables; nous aurons peut-être l'occasion de le montrer quelque jour plus en détail. Dans tous les cas, c'est assurément un des points les plus délicats, et qui semblent le plus prêter le flanc à l'objection que nous combattons.

Que l'on me montre un exemple où le culte de la sainte Vierge ou d'un saint a pris dans la liturgie catholique la place du culte du Christ, où il aurait aboli la messe, le baptême; que l'on me montre ce saint devenant le centre, le but des rites liturgiques, accaparant en un mot le culte dû au seul vrai Dieu, je confesserai tout de suite qu'il y a ici abus intolérable et condamnerai plus vivement que personne ce rite idolâtrique.

Mais si, au contraire, les parties essentielles de la liturgie gardent leur place, s'il est prouvé que la Vierge ou les saints ne sont vénérés que dans la mesure où ils ont servi le Dieu vivant, si la prière ne s'adresse à eux que comme à des intercesseurs auprès du Dieu vivant, si chacune des formules officielles de leurs oraisons, contient la mention formelle de ce culte que nous appelons du mot technique de *dulie* [1], nous aurons le droit de dire, que quels que soient les abus particuliers, que du reste nous réprouvons des premiers, on ne peut accuser le culte chrétien dans aucune mesure d'être idolâtrique.

c) Que si cette démonstration paraît d'un caractère trop théorique, nous croyons que l'histoire ne nous donnera pas de démenti quand nous descendons sur son terrain pour étudier la marche du rite.

sur ce point a un peu son idée. On peut voir un intéressant *Essai de synthèse liturgique*, par M. A. Vigourel, dans la *Revue du clergé français*, 15 mai 1906. Mais c'est plutôt la synthèse de la liturgie dans son état actuel.

1. La théologie distingue le culte de *latrie* ou *adoration*, rendu à Dieu seul, celui de *dulie* d'un degré inférieur, ou culte des saints, qui est un culte de vénération non d'adoration; le culte de la Vierge qui est aussi de *dulie* par sa nature, ayant cependant un caractère spécial, s'appelle culte d'*hyperdulie*. On est presque confus de rappeler ici ces principes de catéchisme, mais il faut bien dire que la plupart des objections que nous avons relevées viennent de l'oubli ou de l'ignorance de cette distinction si simple.



Ici naturellement, on ne s'attend pas que nous en fournissions la preuve dans le détail pour chacun de nos rites. C'est ce que nous faisons dans notre *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie* quand l'occasion se présente.

Mais voici à peu près les lignes principales de cette évolution des rites.

Le rite va du simple au composé.

Très simple à l'origine, et d'un caractère que j'appellerai tout intime, il contient en intensité tous les développements futurs.

A mesure que la petite communauté se développe, qu'elle admet un plus grand nombre de membres d'une culture plus variée, quand on passe de Jérusalem à Antioche, d'Antioche à Rome, de Rome en Afrique, en Gaule, en Espagne, il devient nécessaire de donner plus de relief à la cérémonie.

A ce point de vue la révolution pacifique du IVe siècle qui fit entrer dans l'Eglise, presque tumultueusement des foules païennes, eut une influence considérable sur le développement de la liturgie. A vrai dire, c'est à cette circonstance que l'on doit les additions les plus considérables qui furent faites au cérémonial et au rituel catholique [1].

Mais on aurait tort de croire qu'elle sortit des voies de la tradition.

Chateaubriand avait déjà compris cette transformation : « L'encens, les fleurs, les vases d'or et d'argent, les lampes, les couronnes, les luminaires, le lin, la soie, les chants, les processions, les époques de certaines fêtes, passèrent des autels du vaincu à l'autel triomphant. Le paganisme essaya d'emprunter au christianisme ses dogmes et sa morale ; le christianisme enleva au paganisme ses ornements [2]. »

Une autre raison devait amener le rite à se parer en quelque sorte de nouveaux atours. Le rite, comme tout signe, perd à la longue, par l'usage, une partie de sa signification.

De même que pour la monnaie qui a eu cours longtemps et dont l'image s'oblitère, il devient nécessaire de lui donner une nouvelle frappe ; si l'on ne peut frapper le rite à nouveau, on peut lui donner un relief plus vigourenx.

Les premiers qui reçurent le bain de l'eau par le baptême, comme l'eunuque de la reine d'Ethiopie, au nom du Père, du

1. On peut consulter sur ce point les deux ouvrages de Beugnot et de Chastel, cités dans la note suivante.

2. *Etudes historiques*, t. II, p. 101, passage relevé à la fois par BEUGNOT, *Histoire de la destruction du paganisme en Occident*, t. II, p. 265 sq., et par CHASTEL, *Histoire de la destruction du paganisme dans l'empire d'Orient*, p. 352.

Fils et de l'Esprit, en durent garder une impression ineffaçable et en réaliser toute l'efficacité.

Quatre siècles plus tard, on avait une longue préparation au baptême. Le rite s'était entouré d'un appareil magnifique ; il avait appelé à lui tout un symbolisme éloquent, des cérémonies compliquées, la tradition du *Pater*, du Symbole, des évangiles, les exorcismes, l'insufflation, les onctions d'huile, le cierge, la toge blanche.

Il en était de même pour la plupart des sacrements ; on avait senti la nécessité de les expliquer, de les détailler en quelque sorte. A la synthèse succédait l'analyse.

De son côté les hérésies forçaient le rite à s'affirmer en face d'elles par réaction ; les erreurs trinitaires en particulier exercèrent sur la liturgie une influence considérable[1].

Les formules suivaient la même loi.

Pour le Baptême, pour l'Eucharistie, les paroles essentielles accompagnées du rite, ce fut tout à l'origine, du moins autant que nous le savons. Mais quand la direction de la cérémonie et la parole furent données à des hommes éloquents, pleins de doctrine, avec la liberté d'improviser une prière, ils en usèrent largement. La formule essentielle fut comme enveloppée de prières, d'invocations, d'admonestations, de discours, dont quelques-uns peuvent nous paraître prolixes, dont beaucoup sont des chefs-d'œuvre, comme le *Te Deum*, la Préface, l'*exsultet*, et tant d'autres que l'on pourrait citer.

De là sortit toute une littérature fort riche et dont l'étude est une des tâches les plus importantes du liturgiste.

Quelle est parmi ces pièces innombrables, écloses les unes à Antioche, à Jérusalem, à Alexandrie, ou à Edesse, d'autres à Rome, en Gaule, en Espagne, en Afrique, en Germanie, quelle est parmi ces milliers de formules, celle qui porte un caractère païen? Il est regrettable que Sabatier, ou Renan, ou Harnack qui ont eu si vite fait de condamner notre liturgie, n'aient pas pris la peine de jeter même un regard sur ces livres. Je trouve un peu insuffisante, en fait de documentation, celle qui consiste à ne tenir aucun compte des documents.

D'autres causes historiques qu'il est assez facile de définir ont amené soit la fixation du rite dans une formule et un cérémonial invariable, soit une simplification nécessitée par des circonstances nouvelles.

Dans tout ceci, nulle trace d'influences étrangères au chris-

1. Cf. notre article *Ariens* dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*.



tianisme; l'évolution du rite obéit aux lois ordinaires de la société chrétienne.

Je ne sais si ma démonstration aura paru suffisante; il est presque aussi difficile en pareille matière de tout dire, que de ne rien dire de trop.

J'espère du moins avoir donné quelques principes qui permettront de trouver une solution plus apodictique, ou indiqué quelques idées qui seraient à développer.

Il me semble, dans tous les cas, que, dans son ensemble, dans sa synthèse, notre liturgie catholique non seulement ne mérite pas les reproches qu'on lui a faits de ramener le paganisme parmi les fidèles, mais encore qu'elle a été le plus sûr remède, j'oserai presque dire l'unique, contre le paganisme des foules.

S'il ne se fût agi de convertir que quelques philosophes, quelques penseurs, quelques intellectuels, je conviens qu'ils eussent pu se contenter d'un culte de Dieu tout spirituel et que les arguments de la raison auraient suffi; du moins ils le prétendent, car pour moi j'avoue que j'ai peine à me figurer ce culte, et je ne vois guère comment il suffirait à des hommes composés d'esprit et de chair. Mais dans tous les cas, pour le peuple, pour ces ruraux, pour ces barbares, qui envahissaient l'empire, pour ces sauvages qui recueillaient dans leurs forêts le gui du chêne, et pour honorer leurs dieux, assassinaient leurs frères, il fallait un culte vivant, parlant, efficace. Ils le trouvèrent dans la liturgie chrétienne. Tout homme qui vénérait la Vierge Marie, cessait par le fait d'être païen. Par cet acte de foi simpliste, il entrait, inconsciemment je le veux, jusqu'au cœur du christianisme; dans son hommage était contenu le dogme de l'unité divine, la Trinité, la doctrine de l'Incarnation et de la Rédemption.

Je ne sais au juste ce qui se passe dans l'âme obscure du Napolitain qui, de nos jours, vient prier devant la relique de saint Janvier, ou qui place un ex-voto devant sa Madone, mais rien ne m'oblige à croire qu'il entre dans cet acte autre chose qu'une piété sincère et convaincue, et, encore une fois, l'un ou l'autre de ces actes n'implique rien en lui-même qui soit contraire à la foi en un seul Dieu, créateur et maître absolu, ou aux principes essentiels du christianisme.

Et cela seul importe. Je veux dire que la question n'est pas de savoir si, là ou ici, il y a eu un abus. L'abus ne prouve rien dans l'espèce contre le principe. Ce qu'il faudrait démontrer c'est que le principe lui-même entraîne l'abus, ou même qu'il l'autorise. Or, on nous concédera, je l'espère, que ce point, à

tout le moins, a été prouvé dans cet article, à savoir que la liturgie chrétienne, bien comprise et bien appliquée, est le culte rendu au vrai Dieu, et si d'aventure l'idolâtrie qu'on y voulait trouver, s'y glisse, ce n'est pas de la liturgie qu'elle émane.

F. CABROL,
Abbé de Farnborough.

Peut-on imputer à la Papauté du xve siècle l'ajournement fâcheux de la réforme de l'Église

L'œuvre de la papauté, pendant les cinquante ans qui ont précédé la venue de Luther, a été souvent méconnue.

Les historiens protestants et, à leur suite, les rationalistes ont rendu les papes responsables de la crise religieuse qui éclata au commencement du XVIe siècle et déchira si violemment l'unité de l'Eglise. En se gardant de cet éxcès, beaucoup d'écrivains catholiques leur reprochent l'ajournement coupable de la réforme *in capite et in membris* demandée depuis plus d'un siècle par les âmes les plus nobles[1]. En général, quand on étudie cette époque, on oublie trop que toutes les choses humaines ont deux faces, et ce qui frappe surtout c'est le revers de la médaille c'est-à-dire des désordres qu'on ne saurait trop regretter et flétrir.

Cependant le dernier historien catholique de cette époque, le Dr Pastor, a tenu à réagir contre cette tendance étroite et injuste : dans son grand ouvrage sur les papes de la Renaissance il s'est efforcé de montrer l'œuvre pontificale sous tous ses jours[2]. Nous inspirant de ses travaux, nous voudrions esquisser une synthèse de cette œuvre, afin de pouvoir répondre, avec plus de justice, à cette question d'Apologétique historique : « Les papes de la seconde moitié du XVe siècle sont-ils coupables d'avoir différé la réforme de l'Eglise? »

Quand on considère, dans son ensemble, l'œuvre de la Papauté depuis la fin du grand schisme jusqu'au protestantisme

1. Cf. DE MEAUX, *Les luttes religieuses en France au XVIe siècle*. Paris, Plon, 1879, p. 2, 3. Article du même auteur sur les travaux de Pastor dans le *Correspondant*, 10 octobre 1898, p. 30.

2. Cf. Dr LOUIS PASTOR, *Histoire des papes depuis la fin du moyen âge*. Trad. Furcy Raynaud. Paris, Plon, jusqu'ici 6 volumes parus.

on y découvre un double aspect : c'est à la fois un retour vers le passé et un élan vers l'avenir. D'un côté, — effort pour rentrer dans la tradition catholique et médiévale, dont on s'était écarté depuis un siècle. De l'autre, — besoin de s'adapter aux temps nouveaux qui donnaient à la pensée humaine des horizons agrandis. Tel est bien le double caractère de l'action de la papauté à cette époque. Elle lutte d'abord pour reconquérir ses anciennes prérogatives : son pouvoir temporel, garantie de son indépendance ; sa primauté religieuse, ruinée par les doctrines conciliaires ; son hégémonie politique et sociale, clef de voûte de la cité chrétienne.

Mais à côté de cette œuvre de restauration, voici en même temps le souci de l'adaptation et de l'assimilation. Placés en face de temps nouveaux, de ce qu'on a appelé « un rajeunissement de l'esprit humain », les papes ne peuvent y rester étrangers. Par leur éducation, ils ont été initiés au mouvement humaniste ; par leur vocation, ils se sentent obligés de convertir au christianisme et de baptiser ce nouveau-né, riche de tant de promesses, auquel tout le monde donne le glorieux nom de « Renaissance » ! Nous allons étudier ce double aspect de l'œuvre pontificale, dans le but de montrer que cette œuvre de restauration et d'adaptation s'imposait tout d'abord à l'activité des papes, et provoquait ainsi par la force même des choses l'ajournement de la réforme.

I. — *L'œuvre de restauration.*

Pour la comprendre, il est nécessaire de revenir en arrière et de se rendre compte de la situation de l'Eglise pendant la période précédente.

Au moyen âge, ce n'est pas assez dire que le christianisme avait le caractère de religion d'Etat : il était l'Etat même. L'Eglise n'avait pu mener à bien l'œuvre de la conversion des Barbares sans se faire leur institutrice dans l'ordre temporel. Après les longues tragédies de la dissociation de l'Empire romain, tout était à refaire. Fort heureusement, l'Eglise se trouva là pour assumer cette mission. Si les Barbares s'étaient précipités sur un Empire resté païen, c'eût été la période la plus effroyable de l'histoire du monde : l'Europe entière se fût abîmée dans une sanglante et irrémédiable anarchie. Dans cet effondrement universel, seule l'Eglise survécut et garda ses cadres, et c'est « dans son sein, sous son influence et sa direction que tout se réorganisa ». Aussi l'Etat du moyen âge n'était, selon l'heureuse expression de M. Imbart de la Tour, que la « *Communauté chrétienne politiquement organisée* ». Le statut

social était chrétien dans chaque nation. Les nations elles-mêmes étaient reliées, unifiées, dans un organisme supérieur, la chrétienté, vaste système politique dont le christianisme était l'âme. Au sommet de la hiérarchie, le Pape et l'Empereur, ces « deux moitiés de Dieu », mais le Pape plus haut que l'Empereur, car cette république universelle était avant tout une Eglise. C'était une théocratie, qui, bénéficiant de la tradition de l'Empire romain et s'inspirant des maximes chrétiennes, s'organisait dans la distinction et la subordination des pouvoirs et s'essayait à réaliser l'unité morale des âmes dans la même foi, dans le Christ.

Ce rêve de la *Cité chrétienne* enchanta l'esprit des théologiens dont l'inflexible logique déduisait des principes de la foi les règles de la politique. Ils avaient bien, eux aussi, la politique de leur théologie et leur politique était l'affirmation de la *thèse* dans son intégrité. Mais c'était un rêve, et l'heure de sa pleine réalisation n'avait pas encore sonné. Peu à peu le « bloc » chrétien se désagrégea, à peine cimenté : le lien politico-religieux qui rattachait les nations à la papauté s'affaiblit, et la Papauté vit sa suprématie contestée et diminuée dans la lutte du Sacerdoce et de l'Empire. Un coup mortel lui fut porté par l'odieux attentat d'Anagni, qui est bien, selon la remarque de D. Tosti dans son *Histoire du Concile de Constance*, un fait générateur. « L'influence de l'acte inique commis par le roi de France le 7 septembre 1303 se poursuivra à travers tout le XIV[e] siècle : le principe du droit divin des papes sera affaibli; celui de leur suprématie sociale sera aboli. La doctrine théologique sur l'autorité pontificale semblera atteinte, elle aussi, par le soufflet brutal et sacrilège de Colonna : elle est blessée à mort! » « C'est un principe qui disparaît, remarque à son tour M. Rocquain, et le plus grand de ceux qui ont régné jusque-là sur les intelligences. La société se trouva ainsi frappée du même coup qui avait atteint la papauté. Désormais, pour trouver le moyen âge, il faudra descendre avec Dante dans la région des morts[1]. »

C'est ce qu'avait déjà mis en relief M. Renan. « Ce qu'il y a d'extraordinaire dans l'épisode d'Anagni, ce n'est nullement que le pape ait été surpris par Nogaret, c'est que cette surprise ait amené des résultats durables; c'est que la papauté, loin de reprendre sa revanche, ait été abattue sous ce coup... Cela ne s'est vu qu'une seule fois, et c'est par là que la victoire de Phi-

1. F. ROCQUAIN. *La cour de Rome et l'esprit de réforme.*

lippe le Bel sur la papauté a été dans l'histoire un fait absolument isolé[1]. »

C'en est donc fait : le droit public est sécularisé. Une période de l'histoire commence. A l'Europe du moyen âge, théocratique et féodale, succède l'Europe moderne, celle des monarchies et des grands Etats, sociétés puissantes, indépendantes et rivales, ne reconnaissant plus le droit éminent de la papauté sur les couronnes. L'idée de « Chrétienté » ne commande plus à la politique ; le sentiment national se fait jour de plus en plus, et désormais l'intérêt particulier des souverains et celui des nations passent au premier plan.

Pourtant les papes ne se résignent point à abandonner ce sommet de la hiérarchie sociale. Ils considèrent cette prééminence qu'ils tiennent de la tradition médiévale comme le corollaire nécessaire de leur primauté religieuse, et jamais ils ne renieront la doctrine de la bulle *Unam Sanctam.* On a voulu voir dans cette opiniâtreté une prétention excessive et ambitieuse, un goût immodéré du pouvoir, un oubli regrettable de la maxime du divin Maître : « Mon royaume n'est pas de ce monde. » Beaucoup se scandalisent de ces airs d'impératrice que l'Eglise veut prendre malgré tout, et dénoncent au pouvoir civil ces essais de théocratie toujours poursuivis, jamais reniés... L'historien catholique préfère y trouver, à travers l'inévitable des maladresses et des faiblesses humaines, l'obstination de l'Eglise à essayer de réaliser ici-bas le règne social de l'Evangile. L'Eglise emportera toujours à travers les siècles l'espérance de la Cité chrétienne. Elle aussi, elle est hantée par la pensée d'un avenir meilleur, l'avènement du règne de l'Evangile sur les individus et sur les sociétés. — Théocratie, dira-t-on ; — oui, mais il faut l'expliquer.

Ce n'est pas que l'Eglise aspire à la domination universelle, à la concentration de tous les pouvoirs dans sa main, à l'accaparement de tout à son profit. La théocratie, au sens du pouvoir civil remis aux mains du clergé, n'est pas une doctrine catholique : elle est au contraire formellement opposée à la tradition chrétienne qui a toujours enseigné le principe tutélaire de la séparation des pouvoirs. Et, chose curieuse, c'est précisément en Italie, dans ce centre de la chrétienté, que le clergé, comme clergé, a eu le moins d'influence politique : il n'a jamais eu dans les affaires publiques qu'un rôle très effacé et, c'est peut-être ce qui explique, pour un peu, que l'anticléricalisme y est moins accentué. « De longue date, a-t-on dit, le peuple italien

1. E. Renan. *Revue des Deux Mondes*, 1872, t. XCVIII, p. 347.

est habitué à résister à la papauté, en s'agenouillant devant elle [1]», et s'il lui a demandé sa religion, il ne lui a pas demandé sa politique. Mais, en un sens plus large et plus profond, il y a théocratie toutes les fois que le pouvoir civil, quels que soient ses détenteurs, a pour principe de se conformer aux règles d'une religion nationale, seule vraie souveraine des âmes à toute époque d'unanimité religieuse. C'est à cette théocratie qu'aspire l'Eglise, il ne faut pas craindre de l'avouer. C'est à cette suprématie de l'idée chrétienne qu'elle a travaillé sans relâche à travers tous les siècles. On a beau la séparer de l'Etat : on ne l'empêchera pas de poursuivre sa conquête pacifique. Aujourd'hui même elle se montre supérieure aux nations, puisqu'elle s'arroge le droit de les juger, en condamnant leurs lois injustes. Toujours, au fond, même prétention appliquée à des situations différentes.

Nous le reconnaissons bien volontiers : la puissance du pape, entendue comme au moyen âge, n'est pas un élément essentiel du règne de Dieu sur terre. C'est donc à bon droit qu'elle a disparu, ruinée par l'excès de son principe, qui devint un amalgame assez mal dosé de politique et de religion. Mais dans l'idéal social du moyen âge, il y avait, sous des modalités périssables, un principe immortel. C'est pour cela que la papauté de la seconde moitié du xve siècle s'est appliquée avec tant d'ardeur à la restauration de cet idéal, et aucun catholique ne peut le lui reprocher.

On le fera d'autant moins qu'on se rendra compte que toutes les sociétés reposent sur une doctrine dominante. Lorsque les nations s'affranchissent, subrepticement ou franchement, du joug religieux, c'est qu'elles l'ont remplacé ou ont cru le remplacer par un nouvel évangile social qu'une philosophie accréditée leur fournit. Il y a toujours une croyance à la base de la société, et quand les gouvernements se détachent de l'Eglise, c'est qu'eux-mêmes se transforment en Eglise et s'attribuent un rôle sacerdotal : c'est l'Etat divinisé, c'est l'Etat-Dieu qui devient vite l'Etat-Moloch, dévorant tous les droits individuels et cherchant à étouffer la conscience[2].

Or au xve siècle la doctrine à la mode, la doctrine qui domine tout, c'est l'individualisme. Cette doctrine recevra bientôt sa formule définitive dans le livre célèbre du *Prince*. Jamais on ne préconisa politique plus dure, plus brutale. Plus d'idée

1. An. Leroy-Beaulieu. *Revue des Deux Mondes*, 1er janv. 1883.
2. Voir sur ce sujet la belle conférence de M. Brunetière sur la Renaissance du paganisme en morale.

commune pour présider aux rapports des nations. C'est un recul vers l'emploi de la force et la pratique de l'astuce. Le prince doit être, dit le secrétaire florentin, « un lion au cœur de renard ». Jacob Burkhardt nous a montré combien cet idéal fut toujours présent à la pensée des grandes familles despotiques de la péninsule : les Visconti, les Sforza, les Malatesta, les Este, les Gonzague, les Médicis[1]. Le comte Gobineau a eu raison de dire que c'était déjà la théorie nietzschéenne des deux morales, celle des maîtres et celle des esclaves, appliquée et vécue quatre siècles avant sa formule[2]. Faut-il s'étonner qu'en face de cet athéisme politique, dont on constate partout les effets désastreux, les papes aient revendiqué le droit de parler souverainement aux princes au nom de Dieu? Ainsi *tout contribuait à engager les papes dans la politique européenne, la tradition du passé et la nécessité du moment.*

Mais cette haute magistrature, les papes ne pouvaient l'exercer efficacement que s'ils étaient *indépendants*. Or, si jamais le pouvoir temporel fut pour la papauté une nécessité et une garantie d'indépendance, ce fut bien en face du condottiérisme audacieux et de l'Europe divisée du xv[e] siècle.

Aujourd'hui, nous comprenons une autorité morale ne s'appuyant que sur elle-même. « Dans l'Italie d'alors, a dit M. G. Goyau, pour être respecté, il fallait qu'un pape fût craint. » Et que fût-il advenu de la Papauté si elle avait été séquestrée par les Aragon, les Médicis ou les Sforza, comme elle fut un moment confisquée par la féodalité romaine du x[e] siècle?...

Aussi *la restauration du pouvoir temporel* fut-elle *la première œuvre* à laquelle s'appliquèrent les papes qui ont suivi le grand schisme : c'était l'œuvre qui s'imposait à eux avec le plus d'urgence : c'est l'œuvre qui absorba d'abord leur activité.

Après la conclusion du concile de Constance (1418), Martin V avait pris le chemin de Rome. Il avait repoussé les sollicitations de l'empereur d'Allemagne qui lui offrait une résidence sur ses terres. C'était en vain que les prélats français

1. Cf. J. BURKHARDT, *La civilisation en Italie au temps de la Renaissance*, trad. Schmitt. Paris, 1885,

Livre de tout premier ordre, dont la lecture s'impose à quiconque écrit ou parle sur la Renaissance italienne, mine presque inépuisable d'idées et d'aperçus intéressants sur cette question. Se défier de ses préjugés anti-catholiques. Dès qu'il s'agit de la papauté et des couvents, l'auteur admet les yeux fermés es calomnies les plus basses et les racontars les plus vulgaires. Pour la critique de cet ouvrage, voir A. BAUDRILLART, *Revue des Questions historiques*, 1[er] juillet 1886, et E. GEBHART, *Revue des Deux Mondes*, 15 nov. 1885.

2. Cf. GOBINEAU, *Renaissance. Scènes historiques :* 1490-1560. Paris, 1876. C'est une évocation dramatique de l'histoire sous forme de dialogues.

avaient essayé de l'attirer à Avignon. Sa décision était irrévocable. « Mon devoir est de revenir à Rome, répondait-il invariablement. La Cité souffre de l'absence de son souverain. L'Eglise romaine est la mère de toutes les autres : là seulement le pape est à son poste comme le pilote à son gouvernail. » Il trouva l'Italie et Rome dans une situation lamentable[1], et ce n'est que deux ans après son départ de Constance qu'il put faire son entrée dans la capitale de la chrétienté. L'Etat pontifical comprenait alors l'ancien Latium, les Marches et la Romagne. C'était le plus extraordinaire des Etats italiens et le plus vulnérable. Pas de frontières naturelles : il se découpait irrégulièrement sur la carte, comme le caprice des temps l'avait composé. Cette longue bande mal taillée de territoires composites ne correspondait à rien de ce qui fait un pays : l'Apennin central le coupait en deux parties et isolait Rome. Il manquait d'unité géographique, et donc de cohésion naturelle.

Etat historique et artificiel, il était sans cesse menacé de désagrégation : vice constitutionnel contre lequel les papes devront toujours lutter par le moyen de « mercenaires étrangers » qui épuiseront les finances pontificales. Avec ses frontières ouvertes, quelle tentation séduisante pour les princes italiens du xve siècle, si avides de gloire, de conquêtes et de coups de main ! Aussi la partie septentrionale n'en appartiendra que nominalement aux papes : les Vénitiens s'y étendront de plus en plus, et quelques familles de condottières heureux s'y établiront solidement, les Bentivoglio à Bologne, les Malatesta à Rimini. La partie méridionale pointait dans le royaume de Naples, et il faudra des efforts continuels pour la soustraire à l'envahissement des Aragon.

A l'intérieur, c'était l'anarchie. Les communes s'étaient développées et fortement organisées pendant l'époque troublée du schisme. Leur jalousie, leurs prétentions, et même leur cruauté qui ne le cède en rien à celle des nobles, sont la source de conflits incessants. Rome elle-même, comme aux plus mauvais jours du moyen âge, est divisée en quartiers fortifiés sous la domination de familles rivales, les Colonna, les Orsini dont l'hostilité est séculaire. Dans ses murs, comme dans les autres capitales italiennes, fermente toujours le vieux levain républicain de l'antiquité. La culture humaniste n'a fait que lui donner plus de recrudescence. L'exemple des Brutus et des Cassius suscite toute une génération de disciples dévoyés de l'antiquité, qui ne rêvent que la mort des tyrans. Témoin la

1. Jean Guiraud. *L'Etat pontifical après le grand schisme.* Paris, 1895.

conjuration d'Etienne Porcaro (1453) qui faillit coûter la vie au pape Nicolas V[1].

En face d'une pareille situation, n'était-ce pas une nécessité inexorable pour la papauté que de travailler à restaurer son pouvoir temporel. C'est par là qu'il fallait commencer : mettre de l'ordre dans l'Etat pour s'en faire un point d'appui solide contre les ennemis du dehors. Sans cela on restait toujours à la merci d'un nouvel attentat d'Anagni.

Mais on devine la difficulté de l'œuvre. Ce que nous venons de rappeler soit de la politique italienne de l'époque, soit de la faiblesse géographique des Etats romains, nous l'a déjà fait entrevoir. Il nous faut encore ajouter qu'à la fin du xv[e] siècle, la question italienne va prendre une importance européenne. Les succès de Charles VIII, roi de France, puis de Louis XII, ont attiré l'attention des autres puissances, tentées par des conquêtes si faciles; c'est la période des *guerres d'Italie* qui s'ouvre. Toute l'activité politique, diplomatique et militaire de l'Europe va s'exercer dans la péninsule, et les papes sont fatalement impliqués dans cet imbroglio de négociations, de ligues et de guerres.

Il ne s'agit plus seulement de défendre leur indépendance contre les petites principautés : c'est en face des grandes monarchies qu'il faut la revendiquer. Il faut le dire à leur honneur : les papes furent les premiers à prévoir le danger qui menaçait l'Italie. Dès le milieu du xv[e] siècle, Nicolas V, Calixte III et surtout Pie II firent de nobles efforts pour établir une ligue nationale italienne, une entente fédérative contre l'étranger. « O Italie, s'écriait Pie II, je combattrai de toutes mes forces pour ton indépendance... Mais Venise et Florence ne songent qu'à t'asservir, négligent de s'unir pour ta défense et te préparent les fers de l'étranger. » La prophétie ne devait pas tarder à se réaliser. Le siècle n'était pas achevé, que déjà les races les plus diverses : Turcs, Français, Espagnols, Allemands, envahissaient la péninsule. Grave danger pour la papauté : si elle acceptait la prépondérance politique d'une grande nation sur l'Italie, ne serait-ce pas revenir aux mauvais jours d'Avignon? Heureusement, l'Eglise eut à sa tête des hommes capables de conjurer le péril. Alexandre VI lui-même, si décrié pour ses mœurs, dut à son habileté politique de passer pour un grand pape aux yeux de ses contemporains. Mais peut-être songeait-il autant à l'établissement des siens qu'à l'indépendance de l'Eglise, quand il travaillait à réunir l'Italie centrale en un puissant royaume, dont il aurait tenu le sceptre héréditairement.

1. Cf. Pastor, *Histoire des papes*, t. II, ch. vi, p. 199.

On ne saurait faire le même reproche à son successeur. Sans doute Jules II avait le goût inné de la politique : il se plaisait à remuer de grandioses projets, à faire et à défaire des combinaisons compliquées. Il aurait voulu être, comme le dit l'ambassadeur vénitien, « *il signore e il maestro del giocco del mundo* ». Mais il a su ennoblir ses ambitions. C'est pour l'Eglise qu'il travaille désormais, depuis qu'il est au faîte du pouvoir. Dans l'écheveau de sa politique, il y a un but parfaitement net : rendre intangible la puissance temporelle du Saint-Siège. Il y réussit merveilleusement, moins par sa force qui étonna tant ses contemporains que par l'art de diviser ses ennemis et de les vaincre les uns par les autres. Aussi, c'est à juste titre qu'il a été appelé le « Sauveur de la papauté temporelle ». « Naguère, constate Machiavel, aucun baron n'était assez petit pour ne pas mépriser la puissance papale; aujourd'hui, un roi de France a du respect pour elle. » Et cette puissance était consolidée pour plusieurs siècles. Mais, ici, il nous importe surtout de remarquer que c'est grâce à cette force temporelle qu'il put convoquer et réunir le cinquième concile général de Latran, qui marqua le triomphe de la papauté et proclama solennellement les principes essentiels de l'Unité de l'Eglise en condamnant la Pragmatique Sanction de Bourges, et, en elle, les maximes schismatiques de Bâle et de Constance. C'était une victoire considérable, le couronnement d'une longue série d'efforts faits pour opérer la *seconde restauration qui s'imposait, la restauration hiérarchique et constitutionnelle.*

On le sait : à la faveur du grand schisme était née une doctrine subversive de la constitution divine de l'Eglise. C'était la doctrine de la supériorité du concile sur le pape. Elle fut formulée par le concile de Constance, reprise par celui de Bâle, enseignée par la plus célèbre des écoles de la chrétienté, l'Université de Paris, dont on ne craignait pas de dire au moyen âge : « *Papa et Universitas Parisiensis, duo lumina mundi.* » Cette doctrine, réaction contre le pouvoir absolu de l'époque précédente, était une espèce de système parlementaire appliqué au gouvernement ecclésiastique : perversion grave de l'idée du divin Maître qui a voulu fonder son Eglise sur une seule pierre angulaire. On ne saurait nier néanmoins que ce système eut la plus grande faveur au xve siècle; jamais le préjugé conciliaire n'obtint plus d'adhésions qu'à cette époque. Non seulement il pénétra dans les intelligences les plus distinguées, mais il inspira la vie religieuse. On eut le fétichisme du concile; on crut que seul il pouvait opérer la réforme désirée, et il devint la panacée universelle seule capable de guérir les maux de l'Eglise.

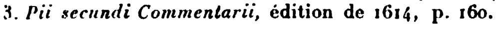
Grave illusion, qui perpétua le conflit entre la papauté et la hiérarchie inférieure, la papauté luttant pour maintenir l'essentielle et immuable doctrine, le corps épiscopal voulant faire aboutir la réforme sans le pape et contre le pape. Même au sein du Sacré Collège, on sentit toujours, dans la seconde moitié du xve siècle, un souffle d'opposition oligarchique. C'est l'époque où les cardinaux réunis en conclave commençaient par rédiger une *capitulation électorale* qui formulait leurs revendications et leurs prétentions dans le gouvernement de l'Eglise[1].

Les Eglises nationales profitent de cet affaiblissement de l'autorité pontificale pour s'organiser à leur guise. Mises en goût d'autonomie, elles s'isolent de la papauté et prétendent vivre d'un *self-government* qui, à la vérité, ne les protège guère contre les abus de l'ingérence séculière. En France, ce régime fut défini par la Pragmatique Sanction de Bourges, promulguée par Charles VII le 7 juillet 1438. Quelques mois après, l'empereur Albert II et la diète de Mayence publiaient à leur tour une Pragmatique, sur le patron de celle de Bourges. C'était le schisme organisé en fait, et la papauté réduite à l'impuissance. Les Pragmatiques proclamaient la suprématie des conciles généraux sur les souverains pontifes et décrétaient leur périodicité obligatoire tous les dix ans. Elles supprimaient les grâces expectatives, les réserves et les annates et attribuaient aux chapitres des églises ou des abbayes le droit d'élire à tous les bénéfices vacants. Tel fut le régime qui fut appliqué en France, à part quelques courtes interruptions, jusqu'au Concordat de 1516. On n'eût guère à se féliciter de ses résultats[2]. Déjà Pie II déclare, dans ses *Commentaires*, que Charles VII et ses grands vassaux disposaient des bénéfices à leur gré, que le Parlement de Paris s'immisçait dans les causes les plus exclusivement ecclésiastiques, et que la Pragmatique faisait des prélats français « les esclaves des laïques[3] ».

Les papes ne pouvaient donc accepter cet état de choses. Mais ils n'arrivèrent à le modifier qu'aux prix d'efforts inouïs : d'abord, négociations diplomatiques, avec Pie II, Paul II, Sixte IV, Innocent VIII et Alexandre VI, enfin guerre ouverte, avec Jules II. La France et la papauté se combattent à la fois sur les champs de bataille et dans les conciles. A la suite de

1. Cf. Pastor, *Histoire des papes*, t. V, p. 229, capitulation du conclave de 1484 (élection d'Innocent VIII), les cardinaux allèrent jusqu'à s'assurer des avantages personnels sur le trésor de l'Eglise.

2. Cf. Petit-Dutaillis, *Histoire de France* (Lavisse), t. IV, 2e partie, p. 273.


3. *Pii secundi Commentarii*, édition de 1614, p. 160.

ses armées, Louis XII avait envoyé ses évêques en Italie, et pendant que le jeune Gaston de Foix étonnait l'Europe par son génie militaire, les évêques français réunis à Pise condamnaient le pape par coutumace et le déclaraient « suspendu de toute administration pontificale ». L'intrépide septuagénaire n'était pas de nature à se laisser abattre par de pareilles mesures. Pour chasser d'Italie les « Barbares » français, il invoqua le concours des Barbares allemands, suisses et espagnols. A ses alliés, il ne se contenta pas de demander des soldats, des armes, des munitions; il en obtint des « définisseurs » de la foi, des évêques, qu'il réunit au Latran et qu'il opposa aux évêques de Pise. C'était répondre à son ennemi du tac au tac, s'il est permis d'employer cette expression dans une affaire si grave. Nous l'avons déjà dit : la victoire resta au pape. Le concile de Latran anéantit la Pragmatique Sanction, et Léon X, successeur de Jules II, consacrera à jamais cette victoire par la conclusion du Concordat de Bologne avec François Ier.

PIERRE NOURRY,
Professeur au grand séminaire de Nantes.

(*A suivre.*)

Quatrième leçon d'Apologétique

Pourquoi je crois en Dieu

15. LA CROYANCE EN DIEU EST LE FONDEMENT DE LA RELIGION. — Nous parlons de Dieu sans avoir besoin de le définir. Son nom seul évoque en nous l'idée d'un Etre suprême, invisible mais partout présent, qui échappe aux limites et aux changements de la matière, sans lequel le monde serait une énigme indéchiffrable, qui veille avec bonté sur les êtres créés par sa toute-puissance.

Si Dieu n'existait pas, s'il n'était qu'une fiction de notre esprit, la Religion serait sans objet.

Car la Religion n'est autre chose que l'expression de nos hommages et de nos besoins à l'Etre souverain qui nous a faits et de qui nous dépendons. Or, si Dieu n'était pas, il n'y aurait personne qui méritât nos hommages ou qui pût répondre à nos besoins; et, dès lors, la Religion serait vaine.

Il serait encore loisible à l'homme d'aspirer à un certain idéal et de faire effort pour élever son âme vers la perfection. Mais cette tendance morale, à supposer qu'elle pût par elle-même aboutir à sa fin, ne serait point la Religion : elle ne serait qu'une philosophie. La

Religion suppose des relations intimes avec Dieu, et par conséquent la croyance en Dieu.

En d'autres temps, c'eût été faire injure à des hommes que de les exhorter à croire en Dieu, tant cette foi était primordiale et profondément enracinée dans l'âme. Si on développait les preuves de l'existence de Dieu, c'était plutôt pour remplir un devoir de logique que pour gagner des esprits déjà tout convaincus.

Aujourd'hui, il n'en va plus de même. Ce n'est point l'institution de l'Église ni la divinité du christianisme qu'on met en doute, comme dans les siècles passés; c'est l'existence même de Dieu qui est discutée. Dans les conversations religieuses avec les gens du peuple, c'est promptement à la question de Dieu qu'on en arrive. Et la pratique de l'apostolat nous révèle que, sitôt Dieu démontré, le reste de la Religion suit aisément. Nos populations catholiques surtout, dès que ce fondement de l'existence de Dieu leur paraît ferme, concluent d'elles-mêmes qu'il faut une Religion, et que cette Religion doit être le catholicisme.

Puisque c'est à Dieu même qu'on s'attaque, c'est donc aussi Dieu qu'il faut défendre dans nos consciences. Chacun cherche, et avec raison, à se rendre compte des motifs qu'il a de croire en Dieu.

Je dirai donc, à mon tour, pourquoi je crois en Dieu.

16. Je crois en Dieu, parce que c'est un besoin instinctif de ma nature. — Quand j'ai pris conscience de moi même, déjà je croyais en Dieu. La première fois que je suis descendu dans mon âme, j'y ai trouvé, établie et vivante, la croyance en Dieu. D'autres, peut-être, ont fait la conquête de cette foi. Pour moi, j'en étais en possession par ma naissance même.

Elle est un héritage que j'ai reçu de mes parents, non point enregistré sur les livres de l'Etat, mais gravé dans ma chair. Elle est au nombre des tendances que j'ai apportées en naissant, et qui m'inclinent à penser et à agir comme ont fait mes pères.

L'éducation, bien loin de l'étouffer, lui a donné l'accroissement. Le milieu que j'ai respiré m'a imprégné de Religion; les leçons que j'ai reçues l'ont, de bonne heure, inculquée à mon âme; les premiers actes que j'ai accomplis ont créé en moi les habitudes religieuses.

Il n'est donc point surprenant que la pente naturelle de mon être soit vers la Religion.

Dois-je regretter qu'il en soit ainsi? Ma condition ne serait-elle point meilleure, si, au moment où je prends conscience de moi, je me trouvais dans une complète indifférence?

Ou bien la croyance en Dieu est juste et fondée, ou bien elle est fausse et sans fondement.

Si elle est juste et fondée, c'est un heureux héritage qui m'est échu. Je suis né tout comblé de richesses. C'est un capital avantageux que j'ai trouvé dans mon berceau, et que ma famille, par l'éducation qu'elle m'a donnée, a fait prospérer. D'autres devront l'acquérir à force de travail; moi, je n'aurai qu'à le faire croître.

Avance notable que j'ai sur ceux qui ne sont pas si bien nés, qui n'ont pas été si soigneusement élevés.

Si elle est fausse ou sans fondement, du moins elle n'a point pu me nuire. Elle n'a entravé le développement d'aucune de mes facultés, elle n'a tari la source d'aucune de mes énergies, elle ne m'a fermé la porte sur aucune route noble et enviable. Au contraire, hypothèse féconde, elle a été pour moi un excellent moyen de progrès moral, un stimulant à mes efforts, un soutien contre mes défaillances.

Ainsi convaincu du bienfait qu'est pour moi l'instinct qui me fait croire en Dieu, je me laisse aller joyeusement à cette inclination, et je ne rétracte rien des sentiments qu'à l'éveil de ma conscience j'ai sentis si profondément enracinés dans mon cœur.

17. **Je crois en Dieu, parce que toute l'humanité partage ma croyance.** — Si, en face de quelques incrédules, j'étais tenté de rougir de ma croyance, je serais vite rassuré par ce grand fait, indéniable, que l'humanité entière partage ma foi.

Que je remonte aux temps les plus reculés de l'histoire, ou que j'interroge les peuplades les plus isolées et les moins civilisées du présent, partout s'affirme, sous des formes variables il est vrai, mais avec une constance qui ne se dément nulle part, la croyance en Dieu.

Cette foi n'est point l'apanage des simples et des ignorants. Les sages les plus illustres de l'antiquité l'on professée. « Tous ceux qui ont un peu de raison, disait Platon, invoquent la divinité au commencement de leurs actions. » « L'existence de Dieu, écrivait Cicéron le grand orateur de Rome, est une chose si manifeste, que j'aurais peine à croire au bon sens de celui qui la nierait. » Les penseurs modernes, depuis quatre siècles, ne s'expriment pas autrement. « L'athéisme n'est nulle part qu'à l'état erratique, dit de Quatrefages. Partout et toujours, la masse des populations lui a échappé ; nulle part, ni une des grandes races humaines, ni même une division quelque peu importante de ces races n'est athée. » Il fallait bien que cette croyance apparût universelle et profonde dans l'humanité, pour que des naturalistes de renom pussent proposer d'appeler l'homme « un animal religieux ».

Mais quelle est la portée de ce témoignage unanime ? Avons-nous le droit d'en conclure à la réalité de l'existence de Dieu ?

Il semble bien que nous ayons ce droit. Car, au dire d'Aristote, « ce que tous les hommes tiennent instinctivement pour vrai est une vérité de nature ». « Il est impossible, ajoute saint Thomas, qu'une chose affirmée unanimement par tous les hommes soit fausse. » Principe fécond, que saint Augustin a si bien exprimé en une sentence célèbre : « *Securus judicat orbis terrarum*, le sentiment unanime de tous les hommes est un sûr garant de vérité. » Si tous les hommes ont cru qu'il y a un Dieu, c'est donc une certitude que Dieu existe.

Allons néanmoins plus avant, et cherchons quelle est l'origine de cette universelle croyance.

Ou bien elle prend sa source dans un instinct aveugle de la nature, qui, inconsciemment, entraîne l'homme à confesser Dieu ; ou

bien elle naît d'une telle évidence des preuves de l'existence de Dieu, que tous les hommes se sont rendus à l'éclat de cette lumière.

Supposons qu'elle soit le produit d'un instinct aveugle, antérieur à toute réflexion, il faudra, dès lors, la considérer comme constitutive de l'âme humaine. Et si, à la rigueur, on peut dire, des générations présentes, qu'elles la tiennent par hérédité de leurs ancêtres, force sera d'avouer que les générations antiques, où elle apparaît plus vivante et plus tenace qu'en nous, l'ont reçue comme une empreinte indélébile de l'Auteur même de l'humanité. Par un mouvement invincible de sa nature, l'homme se tournerait vers celui qui l'a fait. Ce besoin de Dieu, inné dans l'homme, ne pouvant être que l'œuvre de Dieu, prouverait donc que Dieu est. Si Dieu n'existait pas, l'homme ne le chercherait pas si spontanément et si universellement.

Cependant, lorsqu'il se tourne vers Dieu, l'homme ne cède pas seulement à un impérieux instinct. Il se sent convaincu et gagné par la lumière des motifs qui lui montrent jusqu'à l'évidence qu'il y a un Dieu. Ces motifs, assez profonds pour que les sages n'aient jamais fini de les sonder, sont en même temps assez visibles pour que les simples en soient frappés. Soit qu'il regarde le monde, soit qu'il se considère lui-même, l'homme se persuade promptement que le monde ne s'explique point tout seul, que la conscience humaine ne saurait trouver en elle sa satisfaction, qu'il faut recourir à un Autre, qui soit la raison du monde, qui soit la plénitude des aspirations du cœur. Raisonnement très élémentaire, à la portée des races les plus naïves, qui a permis à l'humanité entière de reconnaître et de confesser Dieu, non point seulement par l'instinct inconscient, mais par la claire perception des raisons qui démontrent Dieu.

C'est donc à bon escient que l'humanité a cru en Dieu. A mon tour, ce n'est point en vertu d'une impulsion aveugle, mais par un mouvement raisonné, que je crois en Dieu.

18. Je crois en Dieu, parce que le spectacle du monde m'y oblige. — J'ai connu le monde bien avant de me connaître moi-même ; j'ai donc entendu la leçon que m'enseigne le spectacle du monde, bien avant d'entendre les leçons que m'enseigne l'étude de mon âme. Tous les hommes sont soumis à la même loi : ils voient le monde avant de se voir eux-mêmes. L'humanité, prise dans son ensemble, a parcouru les mêmes phases. Voilà pourquoi les hommes ont connu Dieu par le spectacle du monde longtemps avant de le découvrir par l'analyse de leur propre cœur.

Le monde, sitôt qu'il se révèle à moi, me parle de Dieu. Car, non content de contempler ce qu'il est, je lui demande d'où il vient. Il me répond, sans tarder, qu'il ne se suffit point à lui-même, mais qu'il dépend d'un Autre qui lui donne ce qu'il a ; il me répond qu'il ne s'est point fait lui-même, mais qu'il a été produit par un Autre qui, lui, n'a été produit par personne. C'est cet Autre, distinct du monde, de qui le monde tient son être, que j'appelle Dieu.

Tout le nœud du problème consiste à démontrer que le monde ne se suffit pas, et qu'il exige l'existence de l'Autre. Or, cela apparaît évident, si l'on considère que le monde est contingent, qu'il a commencé, qu'il est ordonné.

a) Dire que le monde est *contingent*, c'est dire qu'il est dépendant. Cette dépendance éclate dans toutes les formes de l'activité. Le mouvement mécanique est produit : en vertu de la loi de l'inertie, aucun corps ne se meut que sous l'impulsion d'un autre. De même, la vie n'éclôt que sous l'influence d'un vivant; elle ne se conserve et ne se développe que dans des conditions déterminées de température, de lumière, d'alimentation... La pensée même de l'homme, si autonome qu'elle paraisse, est soumise à des conditions de milieu physique, comme les échanges nutritifs du cerveau, la température de l'atmosphère, etc... Donc, à nous en tenir à ce qui frappe notre attention dans le moment présent, nous voyons que rien ne se produit qui ne soit provoqué. Multiplions tant qu'il nous plaira les impulsions qui précèdent le mouvement qui nous touche, il faudra bien qu'il y ait un terme à cette série qui ne peut être infinie ; il faudra bien que nous aboutissions à une activité qui ait en elle-même sa raison d'être. Cette activité première, qui se suffit à elle-même, qui ne reçoit d'impulsion d'aucune autre et qui imprime à tout le reste le mouvement, c'est elle que nous appelons Dieu. Ainsi Dieu s'impose à notre raisonnement, par le seul fait que nous voyons le monde soumis au changement.

b) Dieu n'est pas moins nécessaire pour expliquer les *commencements* du monde.

S'il est malaisé à la raison humaine de démontrer que la matière a commencé, et s'il est vrai que la création *ex nihilo* est principalement un dogme de foi, du moins il n'est pas douteux que les mouvements cosmiques ont eu un commencement, que la vie a eu un commencement, que la raison humaine a eu un commencement.

Que les *mouvements cosmiques* aient eu un commencement, deux raisons peuvent le démontrer. La première est que, s'ils n'avaient pas commencé, s'ils dataient d'une éternité, ils formeraient déjà un nombre infini réalisé, et l'on sait qu'un nombre infini réalisé est une notion qui répugne. La seconde est que, dans le monde physique, les modifications ont lieu dans un sens déterminé et tendent vers un état-limite; or cet état-limite serait atteint depuis longtemps et le monde arrivé à son repos définitif, s'il datait d'un temps infini. Il ne date donc que d'un temps fini, qui remonte assurément très haut dans le passé, mais qui suppose un commencement.

La *vie*, de même, a commencé. Nous savons quelles en sont les conditions, tant pour le milieu où elle se produit et se développe, que pour la température moyenne qu'elle exige. Or, les hypothèses les plus vraisemblables, que nous admettons tous aujourd'hui, nous montrent la terre passant par des états incompatibles avec la vie, par exemple la dissolution des éléments et la température de plusieurs milliers de degrés ; l'univers lui-même aurait passé, dans son ensemble, par des phases où la vie était assurément impossible.

Enfin la *raison humaine*, cette lumière ineffable si caractéristique de l'espèce humaine, s'est elle-même allumée à une certaine date du temps passé, puisque l'homme, qui est la forme supérieure de la vie, n'a pas toujours existé sur la terre.

Tous ces commencements, qui son indéniables, ne se sont pas produits spontanément. Les mouvements cosmiques, pour commencer, ont dû recevoir l'impulsion d'une activité déjà existante, qui, en dernière analyse, se suffise à elle-même. Le mouvement vital, qui ne peut naître, — Pasteur l'a bien démontré [1], — que d'une vie antérieurement existante, a dû recevoir l'impulsion d'un être qui ait en lui-même, sans la tenir d'aucun autre, la plénitude de l'activité vitale. Enfin la flamme de la pensée, qui n'est réductible ni au mouvement mécanique ni à la spontanéité vivante, a dû s'allumer à un foyer toujours actif de pensée.

Ce foyer nécessaire, d'où ont procédé toutes les formes de l'activité, est l'Etre premier, éternel, infini, que nous appelons Dieu.

c) Le monde nous conduit encore à Dieu, par l'*ordre* qu'il manifeste.

On ne peut en effet étudier l'univers, dans son ensemble ou dans ses détails, sans y voir un ordre réalisé, un dessin bien concerté. L'ensemble est si vaste, que la plupart des intelligences ont peine à en saisir le plan. Mais les détails, qui sont à la portée de tous les regards, révèlent l'arrangement et la finalité. Rien n'est plus frappant que l'harmonie dans les corps vivants : la plante, l'animal, l'homme. Ce sont des merveilles qui ont été cent fois décrites, et que l'homme constate avec une admiration toujours nouvelle. Et l'ordre n'apparaît pas seulement en ce que les éléments ont *leur* place, mais plus encore dans les mouvements qui se succèdent : la croissance et la reproduction des plantes, la croissaance et la multiplication des hommes... Partout on découvre le plan qui se réalise avec une sûreté qui ne se dément jamais.

Mais l'ordre suppose une intelligence ordonnatrice ; on doit en convenir. Or, cette intelligence n'est point dans les objets même qui sont ordonnés. La plante poursuit une évolution très compliquée, dont elle n'a point conscience, dont elle n'a point elle-même tracé la voie. Un Autre a montré le savant mécanisme qui se déroule aveuglément. Un Autre a marqué les phases que traversera inconsciemment l'être vivant. Les choses ici-bas suivent fatalement une règle qu'elles ne se sont point posées à elles-mêmes : toutes, dans leur langage, proclament qu'un Autre a tout prévu, tout lancé, tout réglé.

Cet Autre, ordonnateur intelligent, distinct du monde, mais toujours présent au monde par son inépuisable activité, est celui que nous appelons Dieu.

19. **Je crois en Dieu, parce que lui seul donne satisfaction aux besoins de mon être.** — Ce n'est que tardivement, avons-nous dit, que les hommes ont connu Dieu par l'étude de leur âme. Les natures

1. On peut consulter ici : J. Guibert, *Les Origines*, ch. II, *L'origine de la vie*.

primitives ne sont pas très accessibles à cette preuve de l'existence de Dieu : aussi la voit-on principalement goûtée des esprits plus cultivés.

De mon âme je reçois la même réponse que du monde. Le monde me prêche Dieu parce qu'il ne se suffit pas ; mon âme, de son côté, me pousse vers Dieu pour combler son insuffisance.

Il ne s'agit point ici de l'existence de mon être, de l'harmonie qui règne entre ses organes, de l'ordre qui préside à ses facultés ; à cet égard, je ne suis qu'un être quelconque de ce monde, et je ne trouverais pas en moi une démonstration nouvelle.

Ce sont mes phénomènes de conscience, imperceptibles au monde, mais sentis au fond de moi-même, qui doivent retenir ici mon attention : sentiments de moralité, besoin de secours supérieurs, aspirations à la justice et au bonheur, angoisses de la douleur, problèmes de ma destinée. Tout ce qui se passe en moi contient un appel vers Dieu.

a) Toute mon âme est imprégnée du *sentiment de la moralité*. Je sais qu'il y a le bien et le mal, que je *dois* accomplir le bien et me garder du mal. Si j'enfreins cette loi de ma conscience, je me sens responsable devant *quelqu'un*, et le regret, indépendamment de toute crainte de punition, me trouble sous forme de remords. Par contre, ma fidélité au bien m'épanouit le cœur et me donne la satisfaction de la joie. Je sens cette loi morale impérieuse ; elle me commande avant même que j'en comprenne toute la portée. Elle est gravée dans le fond de mes entrailles. Si je consulte les autres hommes, je vois qu'ils sont soumis au même empire : tous éprouvent le sentiment du devoir. Les idées varient, suivant les peuples et les races, sur l'objet du devoir ; mais partout on reconnaît un devoir, et partout la conscience ordonne de s'y conformer. — D'où provient cet universel sentiment de moralité ? Qui l'a imprimé dans le cœur de tous les hommes ? Dire qu'il a été légué par les ancêtres, qu'il s'est formé sous l'influence des législations humaines, ce ne serait point résoudre, mais reculer la difficulté. Il n'est point né de la seule nature humaine : car on ne se sent pas obligé à l'égard de soi-même ; on ne se sent lié que par une volonté étrangère. Il faut donc que la conscience soit sous l'impression qu'une loi supérieure l'enveloppe, qu'un idéal de bien s'impose à elle. Or cette action dominatrice de la loi ne s'exercerait point sur l'homme, si l'idéal n'était qu'une abstraction de l'esprit, s'il n'était réalisé dans un Etre supérieur d'où il émane sous forme d'obligation pour l'homme. En résumé, la moralité est si universelle et si profonde, qu'elle ne peut pas être une vaine illusion. Or elle ne serait qu'une vaine illusion, si la loi qu'elle promulgue n'émanait pas d'un Etre qui possède la perfection de l'idéal de bien auquel l'homme est tenu de participer.

b) Aussi vivement que je sens le devoir moral, j'éprouve le *besoin*, pour l'accomplir, du *secours* d'une force supérieure. En face du devoir, je me sens trahi par une faiblesse ; et c'est le cri de l'humanité qu'a poussé le vieil Horace quand il a dit : « *Video meliora proboque, deteriora sequor*. » Quand je suis livré à moi-même, je suis au-dessous

de ma tâche morale et j'enfreins le devoir. Et comme, pourtant, le devoir me presse, je me tourne instinctivement vers une puissance supérieure qui vienne à mon aide, et alors jaillit de mon cœur, et parfois de mes lèvres, l'appel vers l'Infini, ou la prière. Ce recours spontané à une force plus haute, n'est-elle pas une confession de Dieu? Qu'on ne dise point que c'est une suggestion efficace que l'homme se donne à lui-même dans son erreur; car, du jour où l'homme se persuaderait qu'il ne fait que se suggestionner lui-même, il perdrait tout élan et la prière s'évanouirait en son cœur. Sa prière ne se soutient que parce qu'elle procède de la conviction qu'il y a un Dieu pour l'entendre et pour l'exaucer.

c) *La vertu*, résultant de l'accomplissement du devoir moral, *doit conduire au bonheur*. Oui le bonheur est un prix que gagne la vertu. Or l'expérience ne montre que trop souvent qu'ici-bas la vertu n'est pas récompensée : tant de méchants ont en partage le bonheur de cette terre, et tant de justes sont accablés de misères et de souffrances! Voilà donc une aspiration au bonheur qui n'est point satisfaite ; les droits de la justice ne sont donc point respectés. En sera-t-il ainsi toujours? La justice n'aura-t-elle point un vengeur? Instinctivement, la conscience humaine proteste contre cette violation de l'ordre. — Mais bien vaines seraient ces protestations du cœur humain, éternellement inassouvies resteraient ces aspirations au bonheur, s'il n'y avait un justicier tout-puissant qui, dans l'au-delà, donne à chacun suivant ses œuvres, et par conséquent aux justes le bonheur qu'ils ont mérité. Sans Dieu, la vie présente serait, pour les meilleurs, un désenchantement et un désespoir.

d) La considération de la *douleur* conduit à la même conclusion. Si le ciel est fermé sur nos têtes, s'il n'en descend point des regards de bienveillance et de tendresse sur les âmes qui souffrent, s'il n'y a point, là-haut, de compensation pour ceux qu'aura broyés la douleur, la vie est intolérable et absurde, la destinée de l'homme sur la terre est inexplicable, l'égoïsme seul est sage et le dévouement insensé. Mais qu'il y ait un Dieu, qu'il nous apparaisse prêt à nous accueillir au bout d'une carrière semée d'épines, que les souffrances se révèlent à nous comme des germes de fécondité et de bonheur, aussitôt tout change, tout s'explique, l'existence devient supportable, et la douleur aimable. L'homme qui souffre a un tel besoin de Dieu, qu'il ne faut pas être surpris que les âmes touchées par la douleur soient si aisément croyantes.

e) Le *problème de la destinée*, enfin, ne s'éclaircit qu'à la lumière de Dieu. Je puis bien me résigner à ignorer qui je suis dans le fond de ma nature, à ne rien savoir de mes origines; mais j'ai besoin de savoir où je vais. D'abord, je veux durer : tout en moi répugne à l'anéantissement. Ensuite, je veux durer dans le bonheur; car, ici-bas, mes désirs l'ont appelé en vain, et je ne l'ai jamais pleinement goûté. — Vaine attente, trompeuses perspectives, destinée tout à fait mensongère, si Dieu n'est pas. Car, si Dieu n'est pas, qui me soutiendra dans l'existence au delà de la tombe? Si Dieu n'est pas, qui réparera les injustices dont j'ai souffert, qui comblera mon cœur

des joies auxquelles il aspire? Si Dieu n'est pas, la destinée de l'homme ne diffère plus de celle de la bête.

Ainsi, tous les sentiments qui montent au cœur de l'homme témoignent que l'homme ne peut se passer de Dieu. Si Dieu n'est pas, tout, dans l'homme, est illusion et contradiction.

Puisque la voix du monde et la voix de l'homme s'unissent pour proclamer Dieu, avec toute la nature et avec notre propre cœur, confessons que Dieu est.

Livres à consulter : SAINT THOMAS, *Sum. theol.*, I p., q. 2; BOSSUET, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. IV; FÉNELON, *Traité de l'existence de Dieu;* FRAYSSINOUS, *La défense du christianisme;* LACORDAIRE, 45e *Conférence de Notre-Dame;* MONSABRÉ, *Exposition du dogme catholique;* D'HULST, *Conférences de Notre-Dame*, 1892; DE BROGLIE, *Preuves psychologiques de l'existence de Dieu*, in-18; DE MARGERIE, *Théodicée*, 2 vol. in-18; FARGES, *L'idée de Dieu d'après la raison et la foi*, in-8o, Paris, Berche et Tralin; KLEIN, *Le fait religieux*, in-18, Paris; DUNAN, *Essais de philosophie générale*, in-8o, Paris; DUBOT, *Preuves de l'existence de Dieu*, in-18, Paris : NICOLAY, *Histoire des croyances*, 3 vol. in-8, Paris; VALVEKENS, *Foi et Raison*, in-8o, Bruxelles; VILLARD, *Dieu devant la science et la raison*, 2 vol. in-8o ; SERTILLANGES, *Les sources de la croyance en Dieu*, in-8o, Paris, Perrin, etc...

J. GUIBERT.

Correspondance

---

opos pour le temps présent.

Tous les regards sont fixés, bien anxieux, sur cette échéance redoutable du 11 décembre. Qu'adviendra-il alors ? Personne ne saurait le prévoir; car c'est une chute dans l'inconnu. Pour qui aura-t-elle les plus désastreuses conséquences ? Pour les victimes qui y tombent, ou pour ceux qui les y poussent? C'est le secret de Dieu. Une chose pourtant est sûre, c'est que cet avenir, que nous ignorons, sera ce que notre vitalité le fera.

Il y a dans nos rangs certains hommes découragés. Ils voient avec un amer regret que nous allons être dépouillés de tout, que l'Eglise perdra ses rentes et ses immeubles, que ses cadres séculaires seront brisés ou transformés, que ses œuvres seront compromises, qu'elle sera découronnée de son prestige officiel. Des secousses sociales qui ébranlent l'édifice religieux, ils n'aperçoivent que les ruines produites.

D'autres, d'un optimisme trop prompt, considèrent comme un bienfait l'orage qui passe sur nous. Ils ne regrettent pas ce qui tombe ; ils ne pensent qu'à ce qu'ils espèrent élever à la place. Sur les décombres de demain, ils ne pleureront pas ; ils espèrent les déblayer bien vite, et bâtir du nouveau. Comme ils escomptent la liberté,

ils croient que nos pertes immenses ne l'achètent pas trop cher. Amis du changement, ils sont heureux que le passé croule; ils ne disent point, d'ailleurs, comment on le remplacera.

Plus sages nous apparaissent ceux qui déplorent la crise présente, mais ne s'en émeuvent pas. Ils sont concients de tous nos malheurs de demain, et ils sont persuadés que ce sont de vrais malheurs, puisqu'ils consistent dans la destruction même des moyens d'action que l'Eglise approuvait et défendait avec un soin jaloux; mais ils ne se déconcertent point. Dans les luttes sociales, auxquelles Dieu ne soustrait point ses élus, nous sommes des vaincus : rien n'est plus évident. Il n'est pas moins clair que nous sommes des vaincus parce que nous étions des faibles. Étions-nous bien des faibles? N'étions-nous point des morts ? Si nous étions des morts, c'en serait fini de nous; de la tombe où nous descendrions, nous ne sortirions plus. Mais nous n'étions que des faibles, et par conséquent encore des vivants : des vivants dont la vitalité semblait même prendre, dans tous les domaines, une recrudescence nouvelle, riche de belles espérances. Or les vivants, si on les secoue, peuvent sortir de leur torpeur; les coups qu'ils reçoivent raniment leur activité. Et une fois que l'activité vitale a repris son cours ascensionnel, — l'histoire des âmes et des peuples en est la preuve, — on ne peut ni la comprimer ni entraver son progrès : la fermentation de la vie est une irrésistible force. Et pourquoi cette pointe aiguë de la persécution qui va pénétrer dans nos chairs n'aurait-elle pas cet effet de rénovation en nous? Elle nous réveillera, et si elle nous réveille, qui pourra arrêter l'expansion puissante de notre vie rajeunie? Là réside l'espoir de l'avenir. Les combinaisons politiques, même les meilleures, même celles que l'autorité légitime adopterait, ne seront point notre salut. Le salut, — et l'autorité prend soin de nous le dire elle-même, — viendra de notre renouvellement de vie : dans le clergé, plus de piété, plus de travail, plus de zèle, plus d'abnégation; dans les fidèles, plus de sérieux, plus de logique pour accorder la vie avec la croyance, plus de mortification, plus de prosélytisme. Car, disons-le franchement, que nous coûtait, à nous tous, notre catholicisme purement verbal? Cette montée de sève chrétienne marquera un point de départ dans la rénovation. Il nous restera alors à discipliner cette vie renaissante; car, si elle est indépendante et capricieuse dans ses allures, à quoi servira-t-elle? Là s'impose l'obéissance à l'Eglise : obéissance d'autant plus aisée, qu'en l'Eglise nous voyons l'autorité de Dieu lui-même. Dans ses mains, nos forces, docilement groupées, formeront un invincible faisceau. Les sacrifices de pensée personnelle, de tactique, qu'elle nous demandera, doivent être joyeusement consentis : car c'est dans l'unité seulement, et dans la volonté de Dieu, que la victoire se préparera pour la cause que nous défendons.

Incrédule par tempérament.

Une femme, qui a perdu la foi et s'est mariée civilement, tient à sa sœur, fervente chrétienne, le propos suivant : « Nous sommes

toutes deux dans notre voie. Toi, tu as le tempérament mystique de notre mère, tu devais rester religieuse; moi, je tiens plutôt de l'esprit sceptique de notre père, je devais aboutir à l'incrédulité. » On nous demande ce qu'il faudrait répondre à cette difficulté.

1° Le cas d'hérédité mentionné ici n'a rien d'anormal. Les tendances morales se transmettent aussi fidèlement que les qualités ou les défauts physiques, en raison de l'attache qu'elles ont toujours dans l'organisme. Et lorsque le père et la mère diffèrent entre eux, il n'est pas rare que, de deux enfants, l'un tienne spécialement du père et l'autre plutôt de la mère.

2° L'hérédité entraîne, pratiquement, de graves conséquences ; car elle crée de puissantes inclinations. Et comme la plupart des êtres humains, au lieu d'acquérir la maîtrise d'eux-mêmes et de donner à leur vie une direction réfléchie, se laissent tout simplement glisser sur la pente facile de leurs inclinations naturelles, il en résultera, d'ordinaire, que la personne à héritage de scepticisme sera sceptique, que la personne à héritage de mysticisme sera mystique.

3° Quel que soit l'héritage reçu, la question religieuse demeure entière. Que vous soyez sceptique ou mystique, cela ne change rien à l'existence de Dieu, à la divinité de Jésus-Christ... Si vous êtes mystique, votre penchant à croire vous facilite l'adhésion de l'esprit et du cœur, et c'est pour vous un profit. Si vous êtes sceptique, votre penchant à douter vous est un obstacle à surmonter dans la voie de la croyance, et c'est pour vous un dommage. A supposer que la religion soit vraie, le mystique naît avec un capital moral, il a de l'avance ; le sceptique naît avec un passif moral, qu'il ne comblera qu'au prix d'un grand labeur. L'un et l'autre doivent examiner ce qu'il en est.

4° Or, indépendamment de toute disposition psychologique, il est certain que l'univers nous crie qu'il y a un Dieu, parce qu'il a un Auteur. Quant aux dispositions psychologiques, celles du mystique appellent Dieu et confessent qu'elles n'auront de satisfaction qu'en Lui. Celles du sceptique ne sont éloignées de Dieu qu'à la superficie ; étudiées à fond, elles réclament aussi Dieu. Car, sous des tendances qui ne sont souvent qu'une attitude ou une pose, il y a des besoins profonds de moralité, de justice, de bonheur, etc..., qui, sans Dieu, sont inexplicables et resteront inassouvis.

5° Dès lors, le sceptique, s'il est vraiment ami de la vérité, doit rechercher d'où vient son état : s'il est légitime, s'il n'y a pas là une infirmité dont il faudrait se guérir. La cure d'âme, une fois reconnue nécessaire, demandera un long traitement. L'étude commencera par dissiper les préjugés, et ce sera, de la tâche, la portion la plus aisée. Puis, pour établir inclination contre inclination, pour créer une nature nouvelle, le malade devra s'astreindre à une humble et patiente pratique de la religion. Et à mesure qu'il vivra davantage de sa foi renaissante, il sentira qu'elle s'enracine.

Chroniques

Chronique littéraire

Les Grands Convertis [1]

Les œuvres littéraires ressortissant à l'Apologétique sont assez rares pour qu'un livre sur « les Grands Convertis » parût une bonne aubaine au critique curieux de psychologie religieuse. C'est donc avec une vive curiosité et une entière bienveillance que j'ouvris le nouvel ouvrage de M. Sageret. Hélas! ma déception fut rapide et complète. J'espérais une étude, sinon favorable au catholicisme, du moins sérieuse, approfondie et loyale. Je n'ai trouvé que parti pris, ironie constante, préoccupation de ridiculiser, documentation volontairement incomplète, citations tronquées, rapprochements trop habiles pour n'être pas suspects, plaisanteries tenant lieu d'arguments. Alors pourquoi parler d'un tel livre? Uniquement pour mettre en lumière les procédés habituels de certains polémistes et rassurer les esprits qu'aurait pu troubler l'incontestable habileté d'un livre amusant parfois et toujours perfide.

Le titre d'abord est ironique, et vous entendez bien que ni M. P. Bourget, ni M. Huysmans, ni M. Brunetière, ni M. F. Coppée n'ont aucun droit au titre de convertis pas plus qu'à celui de grands. Conversion veut dire changement de direction, et au sens étymologique du mot, « révolution ». Or aucun des écrivains étudiés par M. Sageret n'a proprement opéré de conversion; tous, au contraire, n'ont fait que progresser dans la voie droite où ils s'étaient une fois franchement engagés.

Veut-on des précisions? M. Bourget fut toujours un aristocrate; or le catholicisme fait partie intégrante et nécessaire des « manières » aristocratiques; donc M. Bourget fut toujours catholique. Pour M. Brunetière, il « a toujours été en contact si intime avec le catholicisme qu'on ne peut affirmer si c'était par le dehors ou par le dedans. Foncièrement bossuétiste, il ne pouvait se tenir bien loin du giron de l'Eglise [2] ». Le cas de M. F. Coppée est encore plus simple: sans doute il témoigna jadis aux belles pécheresses une indulgence plus qu'évangélique, et lui-même connut longtemps les amours faciles. Mais la liberté de ses mœurs n'étouffa pas en lui la foi qu'une maladie

1. J. Sageret. *Les grands convertis* (*Société du Mercure de France*, 1906).
2. Page 172.

salutaire, survenue au seuil de sa vieillesse, eut tôt fait de ranimer. Le retour à des « pratiques » un instant négligées n'a aucune importance philosophique, et « l'Eglise n'a rien gagné à retrouver M. Coppée qu'elle n'avait jamais perdu[1] ». L'aventure de M. Huysmans enfin n'est pas plus édifiante. Pour arriver au catholicisme, il a pris le chemin le plus direct qui va, comme chacun sait, de la dyspepsie au mysticisme, en passant par la neurasthénie, le sadisme et le satanisme. Les plus grands pécheurs deviennent naturellement les plus grands saints, tout en restant fidèles à eux-mêmes. La meilleure preuve d'ailleurs que M. Huysmans n'a pas changé c'est qu'il continue à railler le personnel ecclésiastique, à rabrouer le public catholique avec l'impertinence d'un mécréant jointe à la sainte violence d'un réformateur. N'appelons donc pas ces Messieurs des convertis.

Nous devons moins encore en faire de « grands » hommes. M. Coppée n'est, de son propre aveu, que « la dernière des grisettes », et le prénom de Mimi-Pinson lui conviendrait aussi bien que celui de François. Sentimental, larmoyant, chauvin et cocardier, il est l'esprit le moins philosophique, le moins propre aux spéculations politiques et religieuses. Ce n'est qu'un poète, et dont les vers encore n'ont pas l'heur d'enthousiasmer M. Sageret. La personne et l'œuvre de M. P. Bourget ne sont pas mieux traités. Snob, anglomane, aristocrate sentant encore la petite bourgeoisie, sociologue aussi faible que prétentieux, prétendu champion des traditions nationales qui ne sait même pas respecter les traditions de la langue française, voilà comme on nous présente l'auteur de *Un Divorce*. M. Brunetière est, en apparence, traité avec plus de respect; on lui reconnaît de la loyauté et du courage. On le proclame « digne d'admiration et d'estime ». Mais... mais, M. Brunetière n'est pas un philosophe, parce qu'il se soucie moins de la Vérité que de l'Action ; la fécondité, l'efficacité d'une doctrine lui fait fermer les yeux sur ses lacunes, ses obscurités, ses contradictions ou ses erreurs. Lui-même passe son temps à se contredire : à louer le libéralisme de Renan et à le proclamer digne de M. Combes, à condamner le positivisme et à l'utiliser, à exalter la Révolution et à combattre ses précurseurs, ses auteurs et ses continuateurs. Pour M. Huysmans, nous l'avons déjà dit, ce n'est qu'un neurasthénique exaspéré, un artiste orgueilleux et outrancier. Et voilà jugés nos quatre grands convertis. Si vous ajoutez que tous quatre, même le disciple de Zola, ont été antidreyfusards[2], vous pourrez apprécier sainement leur valeur intellectuelle, les causes et la portée de leur conversion.

On voit le procédé : négliger résolument, ou à peu près, les qualités d'un homme et les mérites de son œuvre; dresser au contraire une liste plus que complète de ses travers, défauts ou ridicules ; les

1. Page 234.

2. Dans cette *Revue* exclusivement apologétique, nous nous serions bien gardés de prononcer ce mot s'il ne fallait montrer comment M. Sageret s'efforce d'introduire la déplorable politique là où elle n'a que faire et quelles préoccupations étrangères à la religion il apporte dans ses études de soi-disant psychologie religieuse.

présenter ensemble; les exagérer non seulement par ce rapprochement arbitraire, mais par l'importance qu'on leur attribue et l'expression qu'on en donne ; et arriver ainsi à tracer, au lieu d'un portrait fidèle, une caricature outrancière et injuste, voilà ce à quoi excelle M. Sageret et ce qui fait plus d'honneur sans doute à son habileté qu'à sa loyauté.

Son livre, en effet, est si bien agencé, on y sent si peu de simplicité et tant d'artifice qu'on entre tout naturellement en défiance; on craint d'être dupe ; faute de pouvoir contrôler toutes les citations, toutes les affirmations, on ne résiste pas à la tentation d'en mettre quelques-unes à l'épreuve. Or voici le résultat d'une de ces expériences faites tout à fait au hasard. M. Sageret veut prouver que « le mode » de M. Brunetière est « le mode contradictoire », il écrit donc : « La vie privée de Renan, dit M. Brunetière, a été parfaitement digne et parfaitement noble. Il n'a vécu que pour son travail et par son travail. Ses ambitions n'ont guère été que de l'ordre intellectuel, et elles n'ont ni dépassé, ni peut-être atteint son mérite. »

Renan d'ailleurs a eu « le geste incertain et la langue pâteuse d'un Silène libidineux ». Il a passé « de la morale la plus haute à l'épicurisme le plus vulgaire et le plus bas ». Béranger, selon lui, avait « accepté devant le public un rôle de faux ivrogne et de faux libertin. Ce rôle, Renan ne l'a pas accepté seulement, il l'a sollicité... ».

Sur quoi, M. Sageret triomphe :

« Si un homme qui se grise au cabaret peut être considéré comme sobre dans sa vie privée parce qu'il s'abstient de boire à domicile, le deuxième portrait de Renan ne sera pas en désaccord avec le premier.

Y a-t-il au contraire une contradiction entre ces deux portraits, elle n'existe pas dans la pensée de celui qui les a tracés. Il s'agissait en effet tout à la fois de satisfaire l'opinion catholique en chagrinant le bloc de la défense républicaine, ce qui n'a rien de contradictoire[1]. »

Et voilà jugés les procédés polémiques chers au très catholique M. Brunetière.

Le malheur est que M. Sageret a supprimé tout un passage qui le gênait, interverti l'ordre de certaines phrases pour en rapprocher d'autres distantes de plusieurs pages. Voici, en effet, le texte de M. Brunetière[2] : « Il y a un Renan moraliste. On serait même tenté de croire qu'il y en a plusieurs, et qu'ils se contredisent. Mais la réalité est plus triste encore, et il n'y a bien eu qu'un moraliste du nom de Renan, mais l'histoire des variations de sa morale n'est que celle de sa longue démoralisation, je veux dire de son lent passage de la morale la plus haute à l'épicurisme le plus vulgaire et le plus bas.

« Je ne parle ici, vous l'entendez bien, *que de la doctrine*, *et non de l'homme*... La vie privée a été parfaitement digne et parfaitement noble. Il n'a vécu que de son travail, et que pour son travail. Ses

1. *Les grands convertis*, p. 152.
2. *Cinq lettres sur E. Renan*, 3e *lettre*, p. 47 et suiv.

ambitions n'ont guère été que de l'ordre intellectuel, et elles n'ont ni dépassé, ni peut-être atteint son mérite... Il a eu, sans l'affecter, ni surtout l'étaler, le mépris de l'argent... Ce sont là presque autant de vertus. Mais, après cela, je ne saurais trop regretter — pour lui — que connaissant ainsi le prix, et peut-être la difficulté de la vertu, son dilettantisme se soit fait un jeu, sur ses vieux jours, de l'abaisser au rang du vice, et de parler de l'une et de l'autre comme indifféremment, avec le geste incertain et la langue pâteuse d'un Silène libidineux. Relisez *l'Abbesse de Jouarre* ou encore tel discours de Renan à la jeunesse, si ces expressions vous paraissent trop fortes. »

Où voit-on là qu'il y ait contradiction ? M. Sageret sait lire sans doute ; alors pourquoi passer sous silence des phrases comme celle-ci : « Il n'y a bien eu qu'un moraliste du nom de Renan, mais l'histoire des *variations* de sa morale n'est que celle de sa longue démoralisation. » Pourquoi supprime-t-il la distinction si soigneusement établie par M. Brunetière, entre la vie privée et la doctrine de Renan ? Pourquoi, enfin, dégage-t-il de son contexte le passage où l'on compare Renan à Béranger et que voici tout entier : « Quelles leçons ce vieillard a-t-il données à la jeunesse ? Quel usage a-t-il fait de l'autorité que lui avait conquise quarante ans de travaux ? Quel compte a-t-il tenu de la responsabilité que lui imposaient ses origines, son début dans la vie, les admirations qu'il traînait à sa suite, le respect de son propre labeur, de sa réputation et de sa gloire ? M'étant peu amusé quand j'étais jeune, j'aime à voir s'amuser les autres. Ceux qui prennent la vie ainsi sont peut-être les vrais philosophes. » C'est le suprême conseil du maître, celui qui résume ou contient tous les autres ! Et comme on pourrait douter de ce qu'il entend par « s'amuser », lui-même a pris soin de spécifier qu'il n'excluait du nombre des « amusements », ni la débauche, ni l'ivresse, ni les « femmes », ni l'alcool, ni la « morphine ». Etait-ce bien la peine de maltraiter si fort l'auteur du *Dieu des bonnes gens*, et de lui reprocher, si crûment, d'avoir « en un siècle préoccupé de problèmes aussi sérieux que ceux qui nous obsèdent, accepté devant le public un rôle de faux ivrogne et de faux libertin » ?

« Ce rôle, Renan ne l'a pas accepté seulement ; il l'a sollicité. »

Encore une fois, quelle contradiction y a-t-il à juger diversement les attitudes successives et diverses de Renan, à condamner son épicurisme doctrinal au nom même de cette vertu dont il fit la règle de sa vie privée ? Nous n'avons pas ici à défendre M. Brunetière ; il fallait pourtant mettre en lumière les procédés pour le moins singuliers dont usent envers leurs adversaires de soi-disant libres penseurs.

Si l'on employait contre lui les mêmes procédés, M. Sageret se souviendrait, sans doute de Pascal et de Molière et les appellerait à son aide pour foudroyer Escobar et Tartufe.

Mais passons à un autre genre d'exercices. Car pour juger les grands convertis, M. Sageret n'est pas seulement un logicien scrupuleux ; il manie l'ironie avec une aisance souveraine, une grâce exquise et une étrange puissance, de persuasion. Une étude sur le

catholicisme de M. Coppée exigeait évidemment ces plaisanteries savoureuses : « Lui-même devient un grognard. Il sacre, il jure, sans choquer toutefois les oreilles des dames. Sa vareuse rouge se change dans son esprit, en uniforme, sa plume en sabre. Au moment où il va écrire un poème, il se commande à lui-même : Garde à vous ! — Si une rime peu complaisante le force à réfléchir : Attention ! Fixe ! — Il crie : Rassemblement ! Aux moineaux qu'il veut régaler de mie de pain, et il répète six fois : Une, deuss, pour vérifier que ses alexandrins ont bien douze pieds. Je me représente ainsi du moins son langage privé d'après son langage public[1]. »

Il nous importait également de savoir que M. P. Bourget commet des barbarismes ; et que, de son *Manuel de littérature française*, M. Brunetière exclut brutalement Mme de Sévigné et Saint-Simon. Une religion est jugée, qui ne préserve pas ses représentants les plus éminents des fautes de grammaire ou de certaines intransigeances en matière d'histoire littéraire. Mais, que dire alors de la libre pensée, quand ses champions écrivent comme Sageret : « De là naquit un jour en M. Brunetière l'idée d'une fantaisie chirurgicale : il coupa le cœur en deux moitiés, la bonne et la mauvaise, et greffa celle-ci sur le cerveau[2]. » Ingéniosité de l'idée, élégance du style. Tout y est. Pauvre libre pensée !

Laissons pourtant à notre critique ce mode de discussion, qui est son mode constant. Aussi bien, son livre, malgré toute sa frivolité, appelle quelques réflexions sérieuses. Reconnaissons d'abord, avec lui, que la religion ne peut que perdre à se compromettre avec la politique. Mais ceux qui veulent inféoder leur religion à un parti, ne représentent en aucune façon l'autorité religieuse responsable, et s'ils comptent parmi leurs meilleurs amis des athées authentiques, l'Eglise n'est pas plus compromise en cette affaire par M. Paul Bourget, que la libre pensée par M. Charles Maurras.

M. Sageret constate ensuite, non sans ironie, que, renonçant à l'apologétique traditionnelle, les quatre grands convertis, ne nous disent pas comment ils s'accommodent des mystères et n'établissent pas, pour légitimer leur foi, la preuve authentique de la résurrection du Christ. Je ne vois pas bien la portée de cette objection. Le catholicisme, en effet, est quelque chose de complexe comme la vie même. Construction dogmatique, il est aussi une morale et un culte ; or ni son culte, ni sa morale ne sont, plus que ses dogmes, à l'abri des attaques. Montrer la beauté artistique de notre liturgie, la sublimité et la fécondité de notre morale, c'est répondre à des objections que M. Sageret connaît bien, et donc faire œuvre apologétique. Quant aux raisons particulières qui ont provoqué la conversion d'un Huysmans ou d'un Brunetière, on peut dire que la beauté de la liturgie et la fécondité sociale du catholicisme ont été la cause occasionnelle, mais non la cause efficiente de cette conversion. Si ces Messieurs ne

1. *Op. cit.*, p. 204.
2. Page 158.

discutent pas publiquement d'exégèse ou de dogmatique, c'est sans doute qu'ils ne sont ni exégètes, ni théologiens ; mais qui vous dit qu'avant de s'avouer chrétiens, ils n'ont pas, pour leur compte, étudié ces questions que vous leur voudriez voir aborder, quitte à leur reprocher ensuite de se transformer en docteurs laïques ? Que si vous avez contre le catholicisme des objections techniques, les spécialistes ne manquent pas qui pourront vous répondre. M. Huysmans prouve par son exemple l'efficacité de la morale chrétienne, M. Coppée, sa vertu consolatrice, M. Bourget et M. Brunetière, sa fécondité sociale. Traditionnelle ou non, leur apologétique ne laisse pas d'être actuelle et le restera sans doute tant que les hommes auront à lutter contre le vice, la douleur et l'injustice.

HENRY GAILLARD.

Revue des Revues

REVUES FRANÇAISES

Annales de la jeunesse catholique (1er novembre). — JOSEPH GELLÉ : *Action consciente.* — LE VIEUX SYNDIQUÉ : *Les syndicats jaunes* (*suite et fin*). « Sans doute parmi ceux qui appuient le mouvement jaune, il ne manque pas de braves gens, mais quand donc aurons-nous fini de faire les expériences des autres, et quand ferons-nous les nôtres ? Quand donc les catholiques cesseront-ils d'être les éternels suiveurs de ceux qui pillent leur doctrine sociale et ne leur ont laissé jusqu'ici que le ridicule ou la honte d'expériences malheureuses ? Nous possédons une doctrine sociale catholique, à laquelle ennemis et contrefacteurs ont, par de larges emprunts, rendu un indirect hommage ; nous possédons une foi qui nous garde du découragement et une charité féconde en dévouements fructueux ; en un mot, nous laissons inemployée ou nous galvaudons en toute aventure une force sociale inappréciable. Quand donc saurons-nous employer cette force au profit des nôtres et nous convaincre que « Charité bien ordonnée commence par soi-même » ? — G. *de* NOAILLAT : *Mgr Gibier et l'A. C. J. F.* — PAUL COUCOURAL : *Un Congrès d'études*. Compte rendu du Congrès des Charentes, tenu à Saintes, le 20 septembre. « Relever la paroisse par la collaboration du curé et de l'élite des générations qui montent et avec le patronage souvent fort actif des anciens, qui, toujours épris de dévouement, restent dans la carrière, voilà le but auquel nous préparent nos cercles d'études. Mais il nous faut agir, et puisque c'est autour du clocher que nous voulons redonner vie aux libertés paroissiales, aux sentiments généreux, aux pratiques fécondes et droites, à toute

une vie de fraternité et de solidarité, il semble que c'est notre devoir strict de provoquer, au fur et à mesure que notre propre développement nous le permet, des œuvres sociales auxquelles la paroisse entière, sans distinction, soit conduite à recourir et dont chacun pourra tirer profit, et qui par suite, une fois créées, — ce qui doit être l'œuvre de nos volontés, — vivront de par l'intérêt général et la collaboration de tous, — ce qui sera l'effet constant de l'esprit dont nous sommes animés et que nous aurons déposé dans ces œuvres. »

Annales de la Jeunesse laïque (octobre). — Dans un rapport présenté au Congrès des Jeunesses laïques de Marseille, et que publie les *Annales*, M. Gabriel Séailles combat la fausse conception de l'égalité devant l'instruction qui fait des déclassés au lieu de viser à former, dans le prolétariat lui-même, une élite. Avec beaucoup de raison, il préconise le développement d'une instruction professionnelle dans ce but : « ... Beaucoup s'imaginent que le problème trouve une solution très simple dans la gratuité de l'enseignement secondaire et la multiplicité des bourses accordées aux meilleurs élèves de l'enseignement primaire. Eh bien, je tiens que ces mesures sont des leurres véritables et que, loin de donner ce qu'on en attend, elles ne pourraient que se retourner d'abord contre ceux qui en seraient à la fois les bénéficiaires et les victimes, ensuite contre le prolétariat tout entier. Est-il nécessaire d'insister sur la vanité de la première mesure, de montrer que la gratuité de l'enseignement secondaire, en libérant des frais d'études un tas de gens qui n'ont aucun titre à en être déchargés, profiterait exclusivement aux enfants dont les parents pourraient, durant de longues années, subvenir à leur entretien ? Où est l'égalité ? Mais qu'objecter à la seconde mesure ? Multiplier les bourses d'enseignements secondaire et supérieur, comme le promettait récemment M. Briand au congrès d'Angers, n'est-ce point par là même multiplier le nombre des enfants qui pourront s'élever au rang social où les appellent leur intelligence et leur énergie ? Professeur à la Sorbonne depuis vingt ans, mêlé intimement à la vie des étudiants, je sais les réalités douloureuses que cachent ces belles apparences. Il y a longtemps que nous le savons, tout soldat peut devenir général et tout Français président de la République. L'égalité devant l'instruction laisse subsister toutes les autres formes de l'inégalité qui est la loi de nos sociétés..... J'ajoute maintenant qu'ainsi entendue l'égalité des enfants devant l'instruction constituerait pour le prolétariat, considéré dans son ensemble, comme collectivité, comme classe, une menace et le pire danger. Cette sélection imbécile, cette sélection à rebours qui travaille à produire à grands frais des individus *désadaptés*, se fait aux dépens de la classe laborieuse, à laquelle elle enlève ses éléments les meilleurs, pour en faire ses sujets d'expérience. Quel plus sûr moyen pourrait-on imaginer d'affaiblir le prolétariat, de le réduire à l'impuissance, que de lui ravir chaque année, à la sortie de l'école pri-

maire, les individus les plus intelligents, les plus énergiques qui sont sa force et son espérance?... »

La Justice sociale (3 novembre). — De Mgr Turinaz à la *Croix:* « Si la dernière assemblée des évêques n'avait été absorbée par des questions de la plus haute importance et dont la solution était urgente, je me serais permis de lui proposer le vœu suivant : « L'Assemblée des évêques de France encourage et bénit le zèle « des catholiques, et surtout du clergé, dans la fondation, la direc- « tion et le développement des associations chrétiennes d'hommes « et de jeunes gens, des patronages... des œuvres sociales, telles « que les syndicats, les mutualités, etc... Elle affirme que ces « œuvres sont nécessaires pour préserver les jeunes gens et les « hommes d'influences funestes, pour les diriger vers les pratiques « chrétiennes en les y maintenant pour les grouper dans l'union et « leur inspirer la vaillance. Elle déclare que les séminaristes doivent « être préparés, même *pratiquement*, à ce ministère, qui seul peut « refaire un peuple chrétien. Bientôt l'épiscopat sera unanime à ce « sujet et imprimera aux catholiques une direction énergique. »

La Quinzaine (1er novembre). — Mgr Quievreux : *Une tournée pastorale à la Guadeloupe.* — Armand de Soleymieux : *La question agraire en Irlande*, III. — George Fonsegrive : *Où en sont les catholiques français ?* « Cependant l'opinion publique demeure tranquille. Les populations même les plus attachées au culte et aux traditions religieuses, sauf peut-être en Bretagne, en Mayenne et dans quelques cantons de la Vendée, ne paraissent pas le moins du monde préoccupées de l'échéance du 11 décembre. Le culte s'est continué comme si de rien n'était. Aucune des prédictions formulées par les journaux ou les conférenciers de l'opposition ne s'est encore réalisée. Rien ne prouve, extérieurement, que l'Eglise puisse être pauvre, que les églises puissent être fermées. Au vrai, le paysan en doute et ne le croit pas. A peine si les Encycliques du Pape, si la lettre collective des Evêques, ont remué quelques rides à la surface de ces lacs profonds. Ils sont revenus à leur tranquillité placide. Ils croiront quand ils verront. Or, le problème est là : verront-ils jamais? Oui, sauront-ils voir qu'aucune question politique n'est ici en jeu, mais uniquement que c'est la survivance, la continuité de leurs traditions religieuses qui est posée en question? Par suite de fautes anciennes, toute opposition du clergé vis-à-vis du Gouvernement leur paraît suspecte, et toute action du Gouvernement contre le clergé leur paraît légitime, étant une répression destinée à faire rentrer dans l'ordre de « mauvaises têtes ». Comment persuader au paysan que le clergé ne fait pas la « mauvaise tête »; que c'est lui, cette fois, tout de bon, qui a raison et le Gouvernement qui a tort? Tout le problème est là, et il n'est que là...

La Réforme sociale (1er octobre). — Maurice Barrès : *Le sens de la tradition.* — Comte de Montesquiou : *La famille d'après Auguste Comte et Frédéric Le Play.* — Alfred Thomereau : *Les*

Enigmes de l'univers (*à propos d'un livre récent*). « Il y a à tirer, suivant nous, une autre et définitive conclusion... C'est que la science, quels que soient ses efforts et ses projets, s'arrêtera toujours à ce point, ou plutôt à cet abîme infranchissable qui sépare le connaissable de l'inconnaissable. Du reste Hæckel qui est de bonne foi, n'hésite pas à en convenir. « Nous accordons, dit-il, que quant à l'essence intime de la nature, elle nous est aussi étrangère, nous demeure aussi incompréhensible qu'elle pouvait l'être à Anaximandre ou à Empédocle, il y deux mille quatre cents ans, à Kant ou à Gœthe, il y a cent ans. Bien plus, nous devons même avouer que cette essence propre de la substance nous apparaît de plus en plus merveilleuse et énigmatique à mesure que nous pénétrons plus avant dans la connaissance de ses attributs, la matière et l'énergie, à mesure que nous apprenons à connaître ses innombrables phénomènes et leur évolution... » Le livre ne pouvait se terminer par de plus sages paroles. Elles nous procurent l'agréable surprise de tomber finalement d'accord avec Hæckel; mais est-il bien d'accord avec lui-même? — (10 octobre.) F. Lepelletier : *De quelques applications de la méthode monographique à l'étranger*. — Abbé Raffin : *La carte religieuse de Paris* (*dernier article*). — Georges Blondel : *Chronique du mouvement social. Allemagne et Autriche.*

Revue des questions scientifiques (20 octobre). — A. de Lapparent : *La chronologie des époques glaciaires et l'ancienneté de l'homme.* L'éminent professeur de l'Institut catholique de Paris donne les conclusions de l'étude entreprise par M. Hugo Obermaier sur les cailloutis de la région arrosée par la Garonne et l'Ariège, conclusions qui modifient sensiblement celles de M. Penck, et ne sont pas sans importance au point de vue de l'ancienneté de l'homme :

« Si l'on songe que, dans ces derniers temps, il ne manquait pas d'auteurs pour tenter d'évaluer, en centaines de mille années, le temps qui avait dû être nécessaire pour le développement de chacune des diverses industries paléolithiques[1], en les supposant séparées par de longues interruptions glaciaires, on appréciera toute la valeur de l'avertissement donné, par les observations de M. Obermaier, à certains préhistoriens trop pressés de conclure d'après des faits insuffisamment démontrés. Pour l'instant, il demeure infiniment probable que, si l'on met à part le prétendu homme *éolithique*, dont la fortune momentanée semble aujourd'hui fort compromise, l'humanité préhistorique n'a vu sa carrière traversée que par une seule invasion glaciaire, accomplie à l'époque où le *coup de poing* classique commençait à se lancéoler, et où le renne se préparait à supplanter définitivement le mammouth sur notre sol. Sans doute cette invasion ne s'est pas accomplie en un jour, et a dû exiger un nombre assez considérable d'années, qu'il faut ajouter, pour connaître l'âge de la première apparition de l'homme, d'abord à la durée des industries chelléenne et acheuléenne, ensuite aux quelques milliers d'années

1. Une brochure a été récemment publiée sous le titre : *Douze cent mille ans d'humanité.*

qui ont pu s'écouler depuis la dernière retraite des glaces jusqu'à nos jours. Mais il y a loin, sans doute, de ce total, encore inconnu pour l'instant, aux chiffres fantastiques qu'on s'était plu à énoncer.

En tout cas, il est intéressant de constater qu'au lieu de reculer nos premières origines dans un passé de plus en plus lointain, l'habile et consciencieuse étude de M. Obermaier apporte des arguments considérables en faveur d'une notable réduction des évaluations précédemment admises. »

REVUES ALLEMANDES

Apologetische Korrespondenz (Correspondance Apologétique) (27 octobre). — Au dire de Henning (*Le Miracle et la Science*, p. 95, 96), « dans l'Eglise catholique, et cela de tous temps, la puissance suggestive de la « *foi à l'autorité* », a été exploitée jusque dans ses dernières conséquences. C'était à prévoir : elle prescrit une foi de cadavre, sans discernement, sans intelligence, à des doctrines déjà passablement absurdes qu'ont élaborées les disciples du Christ infidèles à l'esprit du Maître, et qu'ils ont trouvé bon d'imposer comme dogmes. En présentant habilement tout examen, toute recherche... comme un péché grave, comme une atteinte à la majesté de Dieu, le Clergé catholique s'est créé une domination inouïe, autant qu'injustifiée, sur les âmes et sur les corps... Avec la naïveté de l'enfant qui croit à la réalité de ses légendes et de ses fantasmagories, le véritable fils de toute Eglise et de toute secte doit croire sans examen ce qu'une antique et enfantine conception du monde, ce qu'une interprétation humaine, fautive et fantaisiste, lui suggère en toute honnêteté, comme étant la vérité et la volonté de Dieu. Pas de doute qui ne soit un blasphème et une cause de malédiction. » — Mais il en est autrement. L'Eglise n'a jamais parlé d'une « foi de cadavre », « d'une naïve absence de critique ». « Elle repousse et condamne résolument toute croyance de ce genre. Dans son Epître aux Romains, l'apôtre Paul recommande déjà un sacrifice intelligent (*rationabile obsequium*) quand il s'agit du corps : à combien plus forte raison lorsqu'il faudra faire plier l'esprit devant la vérité de la croyance. La théologie scolastique, que certains regardent pourtant comme l'apogée de l'obscurantisme, émet l'axiome fondamental : « La connaissance de la foi présuppose la connaissance naturelle. » Et le concile du Vatican ordonne de mettre à la base des preuves de foi les preuves de raison. C'est l'ensemble même de nos connaissances qui est appelé à établir, à critiquer, à pénétrer la vérité. Où trouve-t-on là des traces d'une exhortation à croire de « la foi du cadavre »? Un conseil de ce genre témoignerait de l'anxiété et de la crainte, comme si la connaissance raisonnable de la vérité religieuse pouvait présenter du danger. L'Eglise catholique plane au-dessus de pareilles anxiétés, car, pour elle, c'est la vie dans ce qu'elle a d'intérieur, qui fournit la preuve de l'accord entre l'intelligence et la foi. La phrase fameuse que « le vrai théologique peut être faux « philosophiquement » n'est pas catholique, mais, en revanche, on sait qu'elle a reçu l'approbation de Luther. »

(3 novembre). — *Le Christianisme et le souci du corps.* Le Dr Pudor, dans sa brochure de propagande : « *Korperpflege* », lance contre l'Eglise l'accusation suivante : « Depuis l'avènement du Christianisme, les devoirs envers le corps furent très mal exercés. Une des idées fondamentales de cette religion est en effet que l'on doit non seulement repousser, mais haïr tout souci corporel. Je pourrais même dire que le Christianisme a donné une auréole à la maladie et à la faiblesse corporelle... On ne doit pas songer au corps, mais seulement à l'âme, et la chair prise en elle-même participe déjà du péché... l'esprit du christianisme ne pouvait concevoir que du mépris pour le corps » (p. 5). On y répond comme il suit : « Pour le jugement à porter sur le corps et les soins à lui donner, le Christianisme a eu, dès ses débuts jusqu'à nos jours, à combattre deux tendances extrêmes. La première résulte de cette conception païenne suivant laquelle la matière est l'œuvre de l'esprit mauvais et ne peut être elle-même que mal : le corps de l'homme est donc l'œuvre du diable; on part de là pour le juger, et pour apprécier tout ce qui a rapport à lui : le manger et le boire, et le mariage lui-même. » Voir là-dessus les idées de saint Paul (I *Tim.*, IV, 3, et *Col.*, II, 21-23). Les partisans modernes de Tolstoï renouvellent ces théories. Déjà Platon, lui aussi, considérait le corps comme la prison de l'âme. — Un autre extrême consiste à « diviniser le corps et tous les phénomènes corporels : il y a tout autant d'exagération à porter un tel jugement. C'est le langage qu'ont tenu en tout temps les apôtres du libertinage et de la religion de la chair. Matérialisme et panthéisme conduisent finalement au même bourbier... Un simple coup d'œil sur la véritable doctrine morale du Christianisme et non pas sur le fantôme que lui ont présenté Feuerbach et Nietzsche, aurait permis au Dr Pudor de voir combien elle est éloignée de ce mépris du corps qu'il lui attribue. Pour le christianisme, le corps est l'instrument de l'âme, un instrument qu'il lui faut tenir toujours en bon état et qui doit être pour elle non pas un obstacle, mais un moyen. Ce n'est pas dans le corps lui-même qu'il faut chercher la source du mal, mais dans la volonté libre. C'est donc une maîtrise du corps par le libre arbitre et non pas du mépris ni de la haine que recommande le christianisme. » — *La propreté chez les saints :* A propos de cette phrase du bréviaire sur saint Hilarion : *Nec saccum quo semel amictus est unquam aut lavit aut mutavit, cum supervacaneum esse diceret, munditias in cilicio quærere.* « Pour juger sainement ces particularités chez les saints, il ne faut pas les prendre à part, les isoler de leur temps et vouloir les proposer à tous les âges comme une règle et un modèle. On ne peut les comprendre et les bien juger qu'en rapport avec leur époque. » L'auteur décrit alors la licence des bains romains et de ceux du XVe siècle en Allemagne : il s'agissait là de tout autre chose que de propreté et d'hygiène. Une réaction était nécessaire ; elle devait même outrepasser la mesure. Déjà les philosophes du Portique protestaient contre ces habitudes, se lavaient le plus rarement possible et se faisaient gloire de leur malpropreté. Les ascètes s'inspirent du même sentiment de lutte contre la licence

des mœurs. On ne les a pas canonisés comme amis de la malpropreté, mais comme apôtres de cette idée — utile à propager dans un monde corrompu — que le corps et les soins du corps ne sont pas l'unique but de la vie, que l'homme n'est pas au service du corps, mais que, au contraire, c'est le corps qui est au service de l'homme. Ils sont allés un peu loin : toute réaction dépasse son but. Conclusion : « Admirons, n'imitons pas. » — *Le sacrifice d'Abraham.* Ceux que scandalise l'épreuve imposée par Dieu au saint patriarche, devront d'abord se persuader qu'il est impossible en effet qu'un Dieu de justice et de bonté ait voulu réellement l'accomplissement d'un tel sacrifice. Et donc, au lieu d'attacher uniquement leur attention sur ces mots : « Prends ton fils, ton fils unique, qui t'est si cher, et viens me l'offrir en holocauste », ils songeront que peut-être l'explication de l'énigme se trouve dans ces paroles de l'ange : « Ne touche pas l'enfant et ne lui fais pas de mal. » — C'est l'ange en effet qui tire la morale de l'histoire : Dieu ne veut pas des sacrifices humains tels que les pratiquaient les peuples voisins des Hébreux. Mais pourquoi, dans ce cas, a-t-il soumis Abraham à cette épreuve ? Pour bien lui faire sentir précisément, par cette torture qu'il infligea à son cœur de père, toute la cruauté de semblables usages.

Bibliographie

Boucard (L.). — *Dieu, l'âme, Jésus-Christ, l'Eglise.* In-12, VIII-305 p. Paris, Beauchesne, 1907. Prix : 3 fr. Les démonstrations classiques du spiritualisme et du traité de la vraie religion, sont consciencieusement condensées dans ce petit volume qui a, de plus, le mérite d'avoir subi l'épreuve de l'enseignement, les conférences ayant été données à l'auditoire de la chapelle de Notre-Dame des Étudiants, à l'église Saint-Sulpice.

Cabrol (T. R. P. dom F.). — *Les origines liturgiques*, conférences données à l'Institut catholique de Paris. In-8°, VIII-372 p. Paris, Letouzey et Ané, 1906. Prix : 6 fr. Œuvre de généralisation et de vulgarisation, mais écrite, on le sent, par un spécialiste. La beauté et la grandeur du culte chrétien, la continuité de la pensée depuis l'époque apostolique exprimée au vif dans les monuments liturgiques, voilà les impressions apologétiques que l'on pourra dégager de ce volume.

Calvet (J.). — *La Bruyère : Le chapitre des esprits forts*, collection *Science et religion*, n° 418. Paris, Bloud. Prix : 0 fr. 60. Ce chapitre des *Caractères* est l'un des classiques de l'apologétique. On aura intérêt à le relire dans la petite édition que nous en donne M. Calvet. On l'y trouvera rattaché au milieu historique d'où il



est sorti, et en même temps on bénéficiera de remarques qui ont une portée tout actuelle.

Douais (Mgr). — *L'Inquisition*. In-8°, xi-351 p. Paris, Plon, 1906. Prix : 7 fr. 50. Les spécialistes savent assez la compétence de l'évêque de Beauvais, en ces matières que depuis longtemps il a étudiées avec toutes les ressources de l'érudition et de la paléographie. Par le présent volume, dont nous avons eu la bonne fortune de publier la préface, le public instruit apprendra à connaître les origines et les développements de l'Inquisition. Il y verra que cette institution fut puissante au point de réduire l'hérétique, sage et respectueuse de la justice sociale de l'époque, et assez armée pour écarter le pouvoir séculier du domaine spirituel réservé à l'Eglise.

Forbes (James). — *L'Eglise catholique au XIXe siècle*. In-8°, 292 p. Paris, Lethielleux, 2e édition. Prix : 4 fr. Tableau de l'activité conquérante de l'Eglise catholique au dernier siècle en Allemagne, aux EtatsUnis, en Angleterre. Le chapitre consacré à la France est moins consolant, mais c'est une bonne œuvre que de dissiper certaines illusions qui favorisent l'apathie.

L. Frohnmeyer et I. Benzinger. — *Vues et documents bibliques*. In-4°, xvi-179 p., traduction française de Breitenstein. Paris, Fischbacher, 1906. Une collection de cinq cents reproductions de monuments ou de clichés photographiques de la Palestine et de l'Orient, dont la connaissance ne peut qu'être utile à l'intelligence de la Bible.

Gayraud (abbé). — *La foi devant la raison*. In-12, 268 p. Paris, Bloud, 1906. Prix : 3 fr. Réponse à des attaques dirigées contre le catholicisme par deux esprits qui l'ont quitté. Cela explique la multiplicité et la diversité des questions traitées, « au point, dit l'auteur, qu'il est facile d'y trouver les éléments d'une apologétique complète ». M. Gayraud se montre dans ce nouveau volume, au jugement de Mgr Gibier, le philosophe du bon sens, le théologien traditionnel, le disciple de saint Thomas. Cette appréciation est aussi la nôtre.

Vacandard (E.). — *L'Inquisition. Etude historique et critique sur le pouvoir coercitif de l'Eglise*. In-12, xi-340 p. Paris, Bloud, 1907. Prix : 3 fr. 50. Dans un sujet dont l'importance pour l'Apologiste n'échappe à personne, notre savant collaborateur apporte la sûreté de sa méthode et la plus complète et la plus loyale des informations, ce qui lui permet de rectifier plus d'une des appréciations de Ch. Léa. Ce livre n'a ni le ton, ni les allures d'un plaidoyer, il vise surtout à expliquer historiquement les faits : or il se trouve qu'ici l'explication est pour les esprits intelligents la meilleure des justifications.

Le Gérant : Gabriel Beauchesne.

Paris. — Imprimerie F. Levé, rue Cassette, 17.

2e Année N° 30 15 Décembre 1906

REVUE PRATIQUE
D'APOLOGÉTIQUE

Apologétique

L'Evangile de l'Enfance

(*Suite.*)

V

COMPARAISON DES ÉVANGILES AVEC LE RESTE DU NOUVEAU TESTAMENT

Bien que saint Paul ne parle nulle part expressément de la conception surnaturelle du Christ, rien n'autorise à affirmer qu'il l'ignore, et encore moins qu'il l'exclut [1]. Au contraire, sa christologie se comprend beaucoup mieux dans cette hypothèse ; peut-être même qu'il est tel texte des Epîtres, qui l'exige, par exemple dans celle aux Galates. La doctrine de la naissance virginale rend bien compte de l'idée que se fait l'Apôtre de l'origine céleste et de la sainteté incomparable de Jésus-Christ.

La réserve ou, si l'on veut, le silence de Paul sur la manière dont le Fils de Dieu est entré dans ce monde, n'a rien de déconcertant, quand on fait réflexion que d'un bout à l'autre de ses Epîtres, qui représentent un tiers du Nouveau Testament, il ne retient qu'un petit nombre de faits de la vie terrestre de Jésus-Christ : l'eucharistie, la mort sur la croix, la résurrection et l'ascension. Ce n'est

1. Comme font Reuss, Meyer, Sabatier, Weizsäcker, Pfleiderer, Lobstein, Holtzmann, etc.

que par voie d'allusion que l'Apôtre touche en passant ce qui concerne le ministère de Jean [1], la prédication et les miracles du Seigneur.

Les Epîtres s'adressent à des fidèles, qu'on suppose au courant des faits et des doctrines essentielles de l'Evangile ; elles ne font pas double emploi avec la catéchèse qui les a précédées.

D'autre part, il est impossible de supposer que l'Apôtre n'ait pas connu l'Evangile de l'Enfance, raconté tout au long par son disciple. Indépendamment du témoignage traditionnel, qui atteste les relations personnelles de Paul avec Luc, l'étude des seuls textes suffit à révéler qu'il y a parenté entre les Epîtres, le troisième Evangile et les Actes [2].

Les anciens ont en général cru trouver une expression assez claire de la naissance virginale dans l'épître aux Galates (IV, 4), où saint Paul dit du Christ qu'il est *né*, littéralement « qu'il a été *fait* de la femme [3] ». Les exégètes modernes se montrent plutôt réservés; les plus confiants estiment que si la conception surnaturelle se trouve ici énoncée, ce n'est qu'à l'état d'une insinuation, intelligible seulement pour celui qui déjà croit à ce mystère. En parlant de la sorte, disent-ils, l'Apôtre a pu vouloir signifier seulement la réalité de la nature humaine dans le Christ, avec une allusion à la Genèse (III, 15,) et s'opposer par avance aux Valentiniens et aux Docètes, qui devaient en venir à nier que Jésus eût pris un corps véritable dans le sein de la Vierge Marie. En tout cas, ajoute-t-on, l'expression biblique « engendré de la femme », γεννητὸς γυναικός, qui paraît bien proche de celle qui se lit ici dans saint

1. Une fois, à Antioche de Pisidie, il fait expressément mention du ministère du Baptiste. *Act.*, XIII, 24, 25. L'analyse de ce discours permet de constater que dans sa catéchèse, saint Paul suivait la marche tenue par les autres Apôtres ; cf. *Act.*, II, 14-36; III, 12-26; VII, 1-53.

2. TERTULL., *adv. Marc.*, IV, 2 ; S. IRÉN., *c. Hæres.*, III, X, 1 ; Canon dit de *Muratori*, lin. III. — A. RESCH, *Das Kindheitsevangelium*, p. 264-276; A. PLUMMER, *Comment. on the Gospel according to S. Luke*, p. XLIII-LIX ; A. HARNACK, *Lukas der Arzt*, 1906, p. 1-18.

3. Ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον. On trouvera dans PETAU, *De Incarnatione Verbi*, V, XVI, le commentaire des anciens sur ce passage; celui de saint Irénée, III, XXII, 1, est particulièrement remarquable.

Paul, γενομένος ἐκ γυναικός, n'est qu'une périphrase synonyme de ἄνθρωπος, *homme* [1].

On peut se demander si ce changement de position n'est pas l'effet d'une timidité excessive devant les dénégations des critiques incroyants [2]. Car enfin, il y a une différence entre l'hébraïsme poétique « fils de la femme », et la locution singulière qui ne revient nulle part ailleurs, pas même sous la plume de saint Paul, « né d'une femme ». Les Septante avaient rendu par γεννητὸς γυναικός l'hébreu *ialoud ishsha*, qui fixe l'attention sur ce qu'il y a d'infirme, de faible et de souillé dans le fruit de la femme ; et cette nuance n'est peut-être pas absente du texte de saint Matthieu (XI, 11), où la bassesse native de l'homme contraste facilement avec la gloire de la mission prophétique. Que le but de saint Paul soit d'insister sur la réalité de la nature humaine dans le Christ, on en convient ; mais pourquoi employer une expression aussi caractérisée, alors qu'il avait à sa disposition celle de γεννητὸς γυναικός facilement saisie de tous ? On a quelque peine à se persuader qu'il n'y ait là qu'un fait grammatical sans portée, surtout sous la plume d'un écrivain qui, conformément aux idées juives, ne devait pas être enclin à insister sur la génération maternelle. N'est-il pas plus naturel de penser que l'Apôtre aura voulu donner à entendre que le Christ était vis-à-vis de sa mère dans un rapport exceptionnel et unique [3] ?

C'est une question controversée entre exégètes protestants si la naissance virginale est oui ou non un corol-

1. *Job*, XIV, 1 ; MATTH., XI, 11.

2. « L'exégèse traditionnelle voit dans la détermination γενόμενον ἐκ γυναικός une allusion à la conception surnaturelle de Jésus dans le sein d'une vierge, c'est-à-dire à l'exclusion de tout père humain. On ne peut pas tomber dans une plus grande méprise. Non seulement cette idée n'est pas dans ce texte, mais il y en a positivement une toute contraire. L'être né de la femme est ici appelé de ce nom pour être assimilé à tous les autres hommes, non pour en être distingué. » A. SABATIER, *L'Apôtre Paul*, 3e édit., p. 415-416.

3. Dans la locution γενόμενος ἐκ γυναικός, la particule ἐκ peut signifier la cause matérielle adéquate, tout comme dans un autre passage trop peu remarqué, je veux dire I *Cor.*, XI, 12, où se lit, avec une allusion manifeste à la *Genèse*, II, 23, γυνὴ ἐκ τοῦ ἀνδρός, *la femme tirée, faite de l'homme*. Les anciens ont déjà fait observer que γυνή ne s'oppose pas nécessairement à παρθένος. Cf. SAINT JÉRÔME, *Comm. in Galat.*, IV, 4; SAINT AUG., *Sermo*, CLXXXVI (al. XIX), *De temp.*, 3.

laire obligé de la doctrine paulinienne sur la rédemption. A. Sabatier tient pour la négative, tandis que Fr. Godet prétend que saint Paul ayant mis à la base de son système théologique le péché originel, il suit logiquement que l'innocent seul a pu payer pour le coupable. C'est du reste la pensée expresse de l'Apôtre[1]. Mais, comment expliquer cette *innocence native* du Christ, si sa vie s'est allumée au même foyer impur que le reste des hommes?

Nous avons déjà dit qu'à s'en tenir à la question de pure possibilité, le raisonnement n'est pas péremptoire ; on peut, à la rigueur, concevoir un Christ sans péché, sanctifié dès le sein de sa mère, et qui, néanmoins, serait entré dans le monde à la façon des autres hommes. Mais, il faut convenir que cette hypothèse est moins conforme au mouvement d'idées qui court d'un bout à l'autre du système de saint Paul. Saint Irénée a été frappé du parallèle que l'Apôtre établit entre le premier et le second Adam ; il en conclut que celui-ci a dû naître d'une mère vierge, tout comme l'autre avait été tiré d'une terre vierge[2].

*
* *

Comment la déclaration formelle de saint Paul, qui fait du Christ selon la chair la postérité de David[3], est-elle compatible avec la croyance de la conception virginale ?

On devrait poser la même question au sujet du premier et du troisième évangile. Tout en faisant observer expressément que Joseph ne fut pour rien dans la génération humaine de Jésus, saint Matthieu et saint Luc tiennent que le fils de la Vierge est réellement le descendant, l'héritier de David, promis par les Prophètes. La plupart des auteurs s'attachent ici à établir que Marie était, aussi bien que Joseph son époux, de la famille de David. Ce sentiment est soutenable, et même certain, si l'on veut[4] ;

1. II *Cor.*, v, 21 ; *Ephes.*, II, 3-5 ; cf. *Rom.*, XII, 21.
2. *Contr. Hæres.*, III, XXI, 10 ; V, I, 3.
3. *Rom.*, I, 3 ; IV, 13 ; IX, 5 ; XV, 12 (cf. *Apoc.*, V, 5 ; XXII, 16) ; *Galat.*, III, 16 ; II *Tim.*, II, 8 ; *Act.*, XIII, 23, où le terme employé par saint Paul est particulièrement significatif : σπέρμα, *semence*, traduisant l'hébreu *zèra*.
4. On peut lire à ce sujet PATRIZI, *De Evangeliis*, III, Diss. VI, p. 14 ; KEIM,

mais est-il nécessaire, est-il suffisant pour rendre compte de la descendance davidique de Jésus-Christ, au sens de saint Paul? Il est permis d'en douter.

Pour l'Apôtre, comme pour ses contemporains, un *fils de David* est celui que la loi juive reconnaît pour tel. Or, aux termes de cette loi, Joseph est réellement le père de Jésus, bien que sa paternité charnelle ne soit que présumée. Il est clair que le cas d'un homme dont l'épouse conçoit surnaturellement n'a pas été prévu dans la législation mosaïque; mais les droits de Joseph sur Jésus sont légalement aussi réels, et bien davantage, que ceux conférés par la loi du lévirat[1]. Au point de vue légal, si important chez les Juifs, le seul dont on tienne compte dans les généalogies, Jésus est bien le descendant de Joseph, puisqu'il est né de son épouse légitime, sans être le fruit de l'adultère. C'est pourquoi saint Matthieu, et très probablement saint Luc lui-même, rattachent le Christ à David par la généalogie de Joseph son père putatif.

Il n'y a pas lieu d'insister spécialement sur les termes employés par saint Paul. L'incise κατὰ σάρκα, *secundum carnem*, mise en opposition avec κατὰ πνεῦμα, *secundum spiritum*[2], signifie la nature humaine dans toute son intégrité, et non pas seulement la chair de Jésus; ce qui revient à dire que le Christ *en tant qu'homme* est fils de David.

Comment l'Apôtre peut-il appeler la postérité d'Abraham et de David, celui dont le père n'est pas à chercher parmi les descendants de ces patriarches? Il parle de la sorte au nom d'une de ces fictions légales dont l'efficacité

Jesu von Nazara, 2e édit., I, p. 327; P. Didon, *Jésus-Christ*, II, p. 416-418. Saint Justin, *Dial.*, 43, 45, 100; Saint Irénée, III, xxi, 5; le Protévangile de Jacques, x; l'Evangile de la Nativité de Marie, i; la version sinaïtique des Evangiles, Luc, ii, 5, tiennent que Marie était de la maison de David; Saint Augustin, *De Cons. Evang.*, ii, i, va jusqu'à dire que ce sentiment s'impose. D'ordinaire, les commentateurs traitent la question à propos de Luc, i, 27.

1. Cf. Grimm, *Die Einheit der vier Evangelien*, p. 239, et *Das Leben Jesu*, I, 122, 206; Flunk, dans *Zeitschrift für Kat. Theol.*, 1888, p. 657.

2. *Rom.*, i, 4. Le texte des *Actes*, ii, 30, ἐκ καρποῦ τῆς ὀσφύος αὐτοῦ, *de fructu lumbi ejus*, n'est pas plus pressant que ceux que nous venons d'étudier. Saint Pierre se sert de l'hébraïsme courant pour dire *descendant, rejeton*. Du reste, il y a ici une allusion directe à II *Rois*, vii, 12, qui doit s'entendre littéralement de Salomon.

juridique n'est en rien inférieure aux situations créées par la nature. Dans le Deutéronome (xxv, 5), celui qui est né du *lévir* est appelé tout uniment la postérité (zéra, *semen*) d'un homme qui est en réalité mort sans enfant, parce que la loi le regarde comme son père, bien qu'il ne soit pour rien dans sa génération.

Cette manière d'envisager la descendance du Christ n'est pas nouvelle, on la rencontre déjà dans Origène et dans saint Augustin [1]. Aussi bien, le P. Knabenbauer, a-t-il écrit dans ce sens : « Ce n'est pas sans raison que saint Augustin et Paschase Radbert tiennent que pour ce seul motif, à savoir le vrai mariage qui unissait Marie à Joseph, le Christ peut et doit être dit le fils de David, alors même que la Vierge sa mère ne descendrait d'aucune façon de David [2]. » Un des derniers commentateurs catholiques de saint Luc est moins heureux, quand il prétend que « Jésus ne pouvait pas descendre de David, si sa mère n'appartenait pas à la race royale [3] ». Il est vrai que par une sorte de contradiction, l'auteur admet un peu plus bas que saint Matthieu a entendu montrer que Jésus est fils de David, en produisant la généalogie de saint Joseph [4].

Non seulement la généalogie de Marie n'est pas nécessaire pour expliquer comment par sa nature humaine le Christ est le fils de David ; mais, à elle seule, elle serait, semble-t-il, insuffisante à l'établir. Car enfin, si l'on complète saint Paul par les évangélistes, ce n'est pas une descendance quelconque, par exemple celle qui pouvait convenir à des femmes, que les textes revendiquent pour le Christ ; mais bien cette descendance qui, au point de vue théocratique, le constitue *héritier* de son père David [5]. Or, chez les Juifs, le sceptre ne tombait jamais en quenouille, il passait du père à l'un de ses fils. C'est donc par Joseph, et par Joseph seul, que Jésus a le droit d'être tenu pour le rejeton béni, promis au saint Roi, destiné à relever sa mai-

1. ORIGEN., *in Rom.*, I, 3 ; SAINT AUG., *De cons. Evang.*, II, cap. I.
2. *Comment. in Evang. Matthæi*, I, p. 43.
3. P. GIRODON, *Comment. crit. et moral sur l'Evangile selon saint Luc.* 1903, p. 119.
4. *Op. cit.*, p. 178-185.
5. LUC, I, 32.

son en ruine, et à s'asseoir pour toujours sur son trône [1]. Et voilà pourquoi les évangélistes ont insisté sur la descendance davidique de Joseph [2].

*
* *

Pour soutenir, avec quelque vraisemblance, que la conception surnaturelle du Christ est restée complètement en dehors de l'horizon de saint Paul, il faudrait établir que dans son système doctrinal, Jésus de Nazareth ne devient Messie que le jour de sa résurrection, que ces rapports avec Dieu y sont envisagés uniquement d'après la conception théocratique des Juifs, qui voyaient dans leurs rois des vicaires de Jahvé sur terre. Dans ce cas, la christologie de l'Apôtre ne dépasserait pas celle de Cérinthe : Jésus a commencé par être simplement un homme (ψιλός ἄνθρωπος), et il est resté tel jusqu'au moment où Dieu l'a *adopté* pour son Fils, en l'investissant de la mission messianique.

A l'appui de cette théorie, on invoque deux textes. Dans le discours qu'il prononça à Antioche de Pisidie [3], saint Paul déclare que Dieu a accompli la promesse faite aux patriarches le jour où il a ressuscité Jésus de Nazareth; c'est alors que Jahvé lui a dit : « Tu es mon fils, aujourd'hui même je t'ai engendré. » L'Apôtre revient sur cette idée dans son Épître aux Romains, quand il écrit dès le début « qu'il a été mis à part pour prêcher l'Evangile que Dieu avait annoncé d'avance par ses prophètes, dans les Saintes Ecritures, concernant son Fils, issu de la race de David selon la chair, *constitué Fils de Dieu*, avec puissance, selon l'Esprit de sainteté, *par le fait de sa résurrection d'entre les morts* [4] ».

Si l'exégète n'avait, pour préciser la pensée de saint Paul à ce sujet, que les deux passages allégués, son commentaire resterait incertain. Mais, plus que personne l'Apôtre a le droit de ne pas être jugé sur quatre lignes ;

1. Luc, I, 32; *Act.*, II, 30; XV, 16; cf. Psaume CXXXI, 11; *Amos*, IX, 11.
2. Matth., I, 20; Luc, I, 27; II, 4.
3. *Act.*, XIII, 33.
4. *Rom.*, I, 2-4.

de tous les auteurs du Nouveau Testament il est le plus fécond, les idées maîtresses de sa théologie ont reçu dans les Epîtres tous les développements convenables. Or, il est incontestable, par l'ensemble de la doctrine qui s'y trouve exposée, que Jésus n'a pas commencé d'être le Fils de Dieu le jour de sa résurrection, ni à aucun autre moment de sa vie mortelle. En tant que Fils de Dieu, il existait bien avant qu'il se manifestât parmi les hommes. Dans la christologie de l'Apôtre, la préexistence du Christ est un point capital, et il faut l'avoir sans cesse présent à la pensée quand on lit les Epîtres.

Assurément, pour saint Paul comme pour les Evangélistes, le titre de Fils de Dieu est un équivalent de celui de Messie; mais parce que l'Apôtre veut en faire saisir toute la portée, il s'attache à marquer le rapport intime qu'il y a entre ces deux prérogatives : Jésus n'est pas Fils de Dieu parce qu'il est Messie, au contraire, il est Messie parce que Fils de Dieu. Si le Père l'associe au salut et au gouvernement du monde, c'est que le Christ a le droit d'être traité de la sorte : non seulement, il vient de Dieu, mais il est Dieu.

Aux yeux de saint Paul, la filiation divine de Jésus ne résulte pas des théophanies du Jourdain et du Thabor, ni même de la conception surnaturelle; c'est de son origine éternelle que le Christ tient sa position unique vis-à-vis du Père. Il y a en lui deux natures : l'une le fait fils de David, membre de la famille humaine; l'autre le fait Fils de Dieu, ineffablement associé à la vie du Père.

Telle est la doctrine expressément formulée dans les Épîtres dites de la captivité, écrites de l'an 60 à l'an 64 [1]. On dira peut-être que ce groupe d'épîtres représente une étape ultérieure de la pensée de saint Paul sur la personne du Christ. Pour couper court à l'objection, qui peut d'ailleurs être réfutée par raisons directes, il suffit de faire observer que la préexistence du Christ se trouve suffisamment exprimée dans le groupe des grandes épîtres, écrites de l'an 58 à l'an 60, ou même quelques années plus tôt d'après M. Harnack; elles représentent bien

1. Notamment *Philipp.*, II, 5-12; *Coloss.*, I, 15-21; II, 9.

certainement la christologie primitive de l'Apôtre. Le Christ accompagnait déjà les Israélistes dans leurs pérégrinations au désert [1]; de riche et d'innocent qu'il était, il s'est appauvri, il a consenti d'être traité en coupable, pour l'amour de nous [2]; en lui le Père nous donne son propre Fils [3]: un second Adam qui descend du ciel [4]. C'est, en raccourci, ce que saint Paul développera dans son Épître aux Philippiens; le Christ s'est anéanti, puisque de condition divine par nature, il a pris spontanément la condition d'esclave, en devenant l'un de nous [5].

M. H. Holtzmann avoue que « seule, une exégèse dominée par le désir de rencontrer dans les textes la conception rationaliste a pu faire penser qu'il n'est question ici que d'une existence idéale [6] ». De son côté, M. Harnack a bien fait voir la différence qu'il y a entre la préexistence que saint Paul (et aussi saint Jean) revendiquent pour le Christ, et cette sorte d'existence céleste que les Juifs d'alors attribuaient aux œuvres de Dieu sur terre, principalement aux plus excellentes [7].

Dans ces conditions, rien n'est plus éloigné de la pensée de saint Paul que de se représenter Jésus de Nazareth devenant Christ ou Fils de Dieu le jour de sa résurrection. Et donc, le texte de l'Épître aux Romains, I, 4, n'est pas à traduire, comme on fait en vue de l'objection, mais plutôt comme il suit : « *intronisé* Fils de Dieu avec la puissance [qui lui convient], selon l'Esprit de sainteté, par le fait de sa résurrection d'entre les morts ». Si Dieu le Père déclare avoir engendré son Christ ce jour-là, c'est qu'il l'a mis alors en pleine possession de la gloire et de l'autorité que mérite le Fils unique, l'héritier universel. Aux yeux de l'Apôtre, la résurrection de Jésus-Christ n'est que l'aboutissement normal de son origine divine. Il n'est peut être pas de doctrine aussi clairement ensei-

1. I *Cor.*, X, 4.
2. II *Cor.*, V, 21; VIII, 9.
3. *Galat.*, IV, 4-5; *Rom.*, VIII, 3, 32. Dans II *Cor.*, IV, 4, le Christ est dit *image de Dieu*, appellation significative, si on la compare avec *Coloss.*, I, 15,
4. I *Cor.*, XV, 45-48.
5. *Philipp.*, II, 6-8. On trouvera l'équivalent dans l'*Epître aux Hébreux*, I.
6. *Lehrbuch der neutest. Theologie*, 1897, II, p. 82.
7. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e édit., 1894, I, p. 755-766.

gnée que celle-là dans les Epîtres; et saint Pierre n'est pas d'un avis différent, quand il déclare que si Dieu a ressuscité Jésus, c'est « qu'il était impossible que l'enfer le retînt captif[1] ».

On peut pousser plus loin la comparaison entre les Epîtres de saint Paul et les discours de saint Pierre, rapportés au commencement du livre des Actes. La première fois que Pierre prêche aux Juifs ce Jésus de Nazareth qu'ils viennent de crucifier, il leur déclare que « Dieu a fait de lui (ἐποίησεν) le Seigneur et Christ » promis à David[2]; ce qu'il explique lui-même quelques jours après, en disant que « Dieu a glorifié (ἐδόξασεν) son Fils Jésus[3] ». Ailleurs, il parle de l'onction que le Christ a reçu de Dieu[4]; mais saint Jean en fait tout autant, bien qu'il ait déjà dit expressément que Jésus est le Verbe de Dieu fait chair dès le commencement, en tout cas, avant son baptême[5]. En lisant ces premiers essais de catéchèse apostolique, on sent que la pensée va plus loin que l'expression qui, à dessein, veut être discrète et réservée[6]. Pour ces prédicateurs d'un Christ ressuscité, Jésus de Nazareth n'est pas simplement un instrument de salut entre les mains de Dieu, ils le proclament « prince de la vie, ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς[7] » ; ce que la Vulgate a traduit par *auctorem vitæ*. Saint Paul n'aurait pas désavoué l'expression.

Il fallait faire ces rapprochements. Les Epîtres de saint Paul sont, avec les discours qui figurent dans les premiers chapitres des Actes, les plus anciens monuments écrits de la tradition chrétienne. Puisque c'est là que, de l'aveu de nos adversaires, nous avons à chercher « le type primitif et franc de la prédication apostolique », l'histoire

1. *Act.*, II, 24.
2. *Ibid.*, II, 36.
3. *Ibid.*, III, 13.
4. *Ibid.*, IV, 27; X, 38.
5. JOANN., I, 29-34; X, 36; I, 14.
6. Dans leurs premiers discours aux foules, les Apôtres aiment à appeler Jésus *prophète*, *Christ*, *homme approuvé de Dieu*, *saint*, *juste*, *enfant ou serviteur* (παῖδα) *de Dieu*, *rejeton de David*, etc. Il y a là une adaptation pédagogique. Dans ce premier contact avec les Juifs, qui viennent de rejeter Jésus, parce qu'il s'est dit Fils de Dieu, les Apôtres affectent de parler la langue reçue en matière de messianisme. Cependant, ces locutions *de plano* n'ont d'autre but que d'introduire celle de *Fils de Dieu*. Cf. IX, 20; XIII, 33.
7. *Act.*, III, 15; cf. *Hebr.*, II, 10.

nous donne le droit d'affirmer que, dans la conscience chrétienne des premiers jours, il y avait place pour la foi en la naissance virginale ; tellement que les textes en autoriseraient l'hypothèse, alors même que cette croyance n'aurait dans tout le Nouveau Testament aucun témoignage exprès.

*
* *

Devant ces faits, que devient la théorie qui figure dans nombres d'ouvrages, dont la prétention est de représenter le développement historique des idées du Nouveau Testament ? D'après la formule empruntée à Otto Pfleiderer [1], le dogme chrétien sur les origines de Jésus-Christ aurait franchi une triple étape : naissance d'après les lois ordinaires suivie d'une adoption divine (lors de la résurrection ou lors du baptême), naissance miraculeuse par l'opération du Saint-Esprit, incarnation du Verbe de Dieu. C'est là une de ces constructions fantaisistes, qui peuvent bien tenir quelque temps, en s'appuyant à des idées préconçues; mais elles doivent crouler tôt ou tard, faute d'être fondées sur les textes.

Et ici, l'adversaire aux abois nous ramène à l'évangile selon saint Marc. Pourquoi n'a-t-il rien à dire sur l'enfance de Jésus ? Pourquoi symboliser sa mission messianique par la descente de l'esprit et une voix céleste, qui disait : Tu es mon Fils bien-aimé, en toi j'ai mis mes complaisances ? — Longtemps avant que le second évangile fût mis par écrit, saint Paul prêchait la doctrine que nous venons d'exposer. Or, faire figurer dans sa christologie un Christ qui n'est Fils de Dieu que par adoption, c'est y introduire un énorme contresens.

On dira peut-être que le texte de Marc reproduit une catéchèse antérieure, celle de Pierre. Mais comment sait-on que l'évangile de Paul différait de l'évangile de Pierre ? Un jour, — c'était vers l'an 51, — des judaïsants brouillons le prétendirent. Paul les provoqua sur-le-champ à une expérience publique ; il partit pour Jérusalem, pour y

1, Voir plus haut, p. 147.

soumettre sa prédication au contrôle des autres Apôtres. On sait que l'épreuve lui fut favorable[1]. Si Pierre et Paul avaient représenté des traditions différentes, personne n'était mieux placé que Marc pour le savoir, lui qui avait été le compagnon des deux Apôtres.

Prétendrait-on enfin que le récit du second évangéliste n'avait plus qu'un intérêt historique, au moment où il écrivait, entre l'an 60 et l'an 70, dépassé qu'il se trouvait déjà par la foi actuelle de l'Eglise, notamment par les théories de saint Paul ? En raisonnant de la sorte, l'adversaire méconnaît le principe fondamental de l'école dont il relève, à savoir que le récit des Evangiles ne représente pas les réalités historiques de la vie vraie de Jésus-Christ, mais seulement l'impression produite sur la génération contemporaine des évangélistes par la croyance en sa mission messianique. C'est là un postulatum erroné de la critique incroyante, mais encore faut-il en tenir compte, si on le met au point de départ de ses études sur l'Evangile.

On veut que l'incarnation du Verbe dans saint Jean soit une manière différente d'expliquer les origines de Jésus, faisant double emploi avec la naissance virginale ; la synthèse des deux explications daterait du jour où le quatrième évangile eût conquis sa place à côté des synoptiques. L'assertion manque de vraisemblance, tellement elle tient peu de compte des conditions concrètes des origines chrétiennes. Et d'abord, on se figure la foi de l'Eglise à la merci d'une production littéraire : l'apparition d'un quatrième évangile ou de l'Apocalypse aurait suffi à en changer le cours. C'est oublier qu'elle est avant tout une réalité vivante. Confiée par les premiers témoins à la conscience collective des croyants qui en vivent, cette foi, pour rudimentaire qu'on la suppose, se trouve fondée sur ses éléments essentiels et la loi de son développement. Elle connaît déjà des limites. Il ne suffit pas d'un livre, se réclamât-il d'un nom d'apôtre, pour y ajouter ou en retrancher ; la tradition vivante a exercé un contrôle souverain sur l'activité littéraire des pre-

1. *Galat.* II; cf. *Act.*, XV.

miers temps[1]. Que d'évangiles apocryphes sont venus se briser contre les exigences primordiales du dogme chrétien !

Ensuite, et ceci est décisif, bien avant que l'Evangile de l'Enfance fût écrit par saint Matthieu et saint Luc, on lisait dans les Epîtres de saint Paul une christologie équivalente à celle de saint Jean. Les termes diffèrent, mais la doctrine est identique. Celui que Jean appelle le « Verbe de Dieu », Paul l'appelle le « propre Fils du Père »; là où Jean parle d' « incarnation », Paul parle « d'anéantissement ».

ALFRED DURAND, S. J.

Le Sentiment Religieux dans Alfred de Musset

Ce à quoi fait penser d'abord le nom d'Alfred de Musset n'est point précisément le sentiment religieux ; et, pour rencontrer le poète de *Rolla*, ce n'est pas sur les hauteurs sereines d'où l'on contemple à l'aise le ciel immense, ce n'est pas dans les églises où brillent les lampes solitaires qu'il faut surtout fréquenter, mais plutôt dans les rues demi-sombres, la nuit, où il raconte ses peines à la lune.

Mais Dieu est présent partout, et jusque dans les pires endroits, et jusque dans les pires moments il sait se faire entendre aux âmes, et leur tirer des gémissements qui le touchent. Nous ne serons pas plus fiers que Dieu, et nous chercherons, avec délicatesse mais avec sincérité, la lueur céleste qui a brillé dans une âme qu'on pourrait croire tout entière plongée dans les ténèbres des

1. Nous avons à ce sujet le témoignage de Papias. Cf. FUNK, *Patres Apostolici*, 1901, I, p. 354.



sens, et qui a connu plus qu'aucune autre en ce siècle le tourment de l'infini. Toute cette âme est dans ce vers mis par Alfred de Musset sur les lèvres d'un de ses héros :

« Il fouille dans le cœur d'une hécatombe humaine,
Prêtre désespéré, pour y chercher son Dieu. »

* * *

Nous ne trouvons pas dans l'enfance de Musset les enchantements religieux qui ont laissé dans l'âme de Lamartine des souvenirs ineffaçables, toujours prêts à se réveiller : point de rosaires sous les bois, point de visites aux solitudes des chapelles, point de cantiques fleuris ; à la place des prières intimes, une vie de caprices et de rêves.

La jeunesse, écoulée au lycée Henri IV, ne combla pas les lacunes de l'enfance. Musset a fixé dans une page le souvenir de ces années de collège : « Qui osera jamais raconter ce qui se passait alors dans les collèges ? Les hommes doutaient de tout, les jeunes gens nièrent tout. Les poètes chantaient le désespoir, les jeunes gens sortirent des écoles avec le front serein, le visage frais et vermeil, et le blasphème à la bouche... Des enfants de quinze ans, assis nonchalamment sous des abrisseaux en fleur, tenaient pour passe-temps des propos qui auraient fait frémir d'horreur les bosquets immobiles de Versailles... Se railler de la gloire, de la religion, de l'amour, de tout au monde, c'était la grande consolation..... »

Alfred de Musset explique cet état par la brusque transition de la vie bruyante et glorieuse de l'empire à la vie sombre et silencieuse de la Restauration. Napoléon avait tout ébranlé : lui passé, les puissances divines et humaines furent bien rétablies de fait, mais la croyance en elles n'exista plus. On avait préparé les nouvelles générations pour de grandes luttes ; les luttes éloignées, tous ces gladiateurs frottés d'huile se sentirent au fond de l'âme une misère insupportable. Le sentiment de cette misère fut encore accru par la lecture de deux poètes étrangers qui avaient consacré leur vie à rassembler tous les élé-

ments d'angoisse et de douleurs épars dans l'univers, Gœthe et Byron. Musset ne peut s'empêcher de leur reprocher son mal : « Pardonnez-moi, ô grands poètes qui êtes maintenant un peu de cendre et qui reposez sous la terre ! Pardonnez-moi, vous êtes des demi-dieux, et je ne suis qu'un enfant qui souffre. Mais je ne puis m'empêcher de vous maudire. Que ne chantiez-vous le parfum des fleurs, la voix de la nature, l'espérance et l'amour ! ... N'y avait-il plus de voix consolatrice dans le murmure religieux de vos vieilles forêts... ? »

S'il les déplore ainsi, c'est qu'Alfred de Musset a subi ces influences néfastes. La foi entra peut-être dans son âme, elle y séjourna à peine ; elle en fut bientôt chassée par le doute. Alfred de Musset n'est pas un poète croyant. Il n'a pas, comme Lamartine, reconnu dans son cœur la voix du Dieu caché. Il n'a pas lu son nom écrit au fond des cieux.

Certes, en pénétrant dans les chapelles recueillies, il a parfois senti l'émotion que donne le mystère :

« Solitudes de Dieu, qui ne vous connaît pas ?
Dômes mystérieux, solennité sacrée,
Quelle âme en vous voyant est jamais demeurée
Sans doute ou sans terreur ? »

Il a aimé les vieilles églises, et la croix blanche, et le bénitier, et il leur adresse ces stances de jeunesse :

« Que j'aime à voir dans la vallée, etc. » (*Premières poésies.*)

Mais il n'est pas sorti de ces sentiments de doute, de crainte, de terreur, ou de ces charmes simplement poétiques : il n'as pas eu la foi :

« Pour moi, j'estime qu'une tombe
Est un asile sûr où l'espérance tombe,
Où pour l'éternité l'on croise les deux bras,
Et dont les endormis ne se réveillent pas. »

Il nous affirme quelque part que la croyance en Dieu est innée en lui. C'est dire qu'elle est vague ; et, en effet,

écrivant à Lamartine il lui déclare que sans examen son Dieu c'est aussi le sien.

« Quel qu'il soit, c'est le mien; il n'est pas deux croyances,
Je ne sais pas son nom; j'ai regardé les cieux;
Je sais qu'ils sont à lui, je sais qu'ils sont immenses,
Et que l'immensité ne peut pas être à deux. »

Et ailleurs :

« Vous me demandez si je suis catholique ?
Oui; j'aime fort aussi les dieux Loth et Nesu.
... Vous pouvez de ma part répondre à leurs ministres
Que je ne sais comment, je vais je ne sais où. »

Dire qu'Alfred de Musset n'a pas eu la préoccupation religieuse serait un contresens ; celui qui a écrit l'*Espoir en Dieu* a senti plus que personne le frisson de l'angoisse religieuse; mais cette préoccupation n'a pas été chez lui constante ni centrale.

Ce qui a absorbé la vie de Musset c'est sa passion : elle lui a empêché d'avoir des idées, des idées religieuses comme d'autres ; il s'est intéressé à la religion, comme au reste, dans la mesure où sa passion l'y a intéressé.

A vrai dire, l'amour a été pour Musset une religion : ç'a été son idolâtrie. Il y croit comme à un dogme, et il en écrit le *Credo*.

« Doutez..... de tout ce qui vous plaît,
De la clarté des cieux, du parfum de la rose;
Doutez de la vertu, de la nuit et du jour,
Doutez de tout au monde, et jamais de l'amour.
Doutez, si vous voulez, de l'être qui vous aime.
... mais non de l'amour même. »

Toutes ses œuvres sont une hymne à ce dieu. La *Nuit d'août* en est le couplet le plus éloquent. Il n'y a dans Musset rien de plus impie, si l'on considère quel est le Dieu qu'on y adore ; rien de plus religieux, si l'on considère que c'est tout de même une hymne d'adoration que cette *Nuit d'août*. Tout hommage, celui de la souffrance et celui de la joie, monte vers l'amour comme vers le Dieu, fin de l'universelle nature.

Ce Dieu veut avoir ses sacrifices, et ses sacrifices san-

glants. La victime qu'il demande au poète de lui immoler, c'est son cœur. Tel est le sens de la fameuse allégorie du Pélican que dans la nuit de mai la Muse adresse au poète :

« ..... Le sang coule à long flots de sa poitrine ouverte;
En vain il a des mers fouillé la profondeur :
L'Océan était vide et la plage déserte,
Pour toute nourriture, il apporte son cœur... »

Telle est la religion véritable de Musset : l'amour. Il ne faut pas lui en chercher d'autre. Mais l'amour le rendra parfois véritablement religieux; l'amour lui fera dire des paroles de foi qui contrediront son scepticisme philosophique; l'amour lui fera retrouver des lambeaux de christianisme, bien plus, ira jusqu'à le jeter aux pieds du crucifix, comme un vrai croyant.

D'abord d'avoir fait de l'amour son dieu acheminera Musset vers cette idée chrétienne : que l'amour n'est pas la volupté, qu'aimer c'est se donner plus que se chercher, et que lorsqu'on s'est donné, on ne se reprend pas. L'amour est un dieu jaloux. Il a ses exigences, il a ses délicatesses. La Muse en son nom le rappelle au poète :

« Une voix sera là pour crier à toute heure
Qu'as-tu fait de ta vie et de ta liberté ?
Qu'as-tu fait, mon amant, des jours de ta jeunesse ?
Qui m'a cueilli mon fruit sur mon arbre enchanté ? »

Et s'il suit ses passions funestes, il verra le dieu défendant à la Muse de l'aimer.

« Crois-tu qu'en te cherchant tu te retrouveras ?
De ton cœur ou de toi lequel est le poète ?
C'est ton cœur, et ton cœur ne te répondra pas.
..... Que ferai-je moi-même,
Quand celui qui peut tout défendra que je t'aime
Et quand mes ailes d'or, frémissant malgré moi,
M'emporteront à lui *pour me sauver de toi*. »

Musset a essayé d'être fidèle à son dieu. Il a essayé d'aimer d'un amour idéal. Il a rêvé d'un amour au-dessus des autres amours. Ce fut ainsi qu'il tenta d'aimer celle qu'il a appelée Brigitte dans la *Confession*. Mais « son triste

passé s'attachait à lui comme la tunique de Nessus, et il tentait d'escalader le ciel pour retomber bientôt dans l'amour ». Du moins faut-il dire que ce rêve de la bonne partie de lui-même lui venait du christianisme qui seul, dit Chateaubriand, a jeté de la spiritualité jusque dans le penchant qui en paraissait le moins susceptible.

De cette inpuissance à atteindre l'idéal rêvé, Musset ne peut prendre son parti. Il retombe sur lui, malheureux. Cette douleur dans l'amour, même coupable, voilà qui rapproche encore Musset du christianisme. On ne veut pas dire que les païens n'aient pas souffert en aimant : il y en a qui ont gémi en sentant leur échapper l'objet qu'ils aimaient. Mais ils n'ont pas connu cette aspiration à l'infini dans l'amour qui fait souffrir Musset, ni cette douleur provenant de ce qu'il n'atteint par aucune volupté à l'infini désiré :

« Tant que mon faible cœur, encor plein de jeunesse,
A ses illusions n'aura pas dit adieu,
Je voudrais m'en tenir à l'antique sagesse
Qui du sobre Epicure a fait un demi-dieu.
Je voudrais vivre, aimer, m'accoutumer aux hommes,
Goûter un peu de joie, et n'y pas trop compter,-
Faire ce qu'on a fait, être ce que nous sommes,
Et regarder le ciel sans trop m'inquiéter...
Je ne puis ; malgré moi, l'infini me tourmente. »

Ses *Nuits*, ce sont les larmes de l'amour incapable de se satisfaire et se sentant plus malheureux et inassouvi à mesure qu'il trempe davantage ses lèvres à la coupe de la volupté; c'est comme le chapelet de douleurs que récite dans l'ombre l'amour qui ne trouve pas l'infini qu'il cherche :

« Poète, prends ton luth, c'est moi ton immortelle,
Qui t'ai vu cette nuit triste et silencieux
Et qui, comme un oiseau que sa couvée appelle,
Pour pleurer avec toi descends du haut des cieux.
Viens, tu souffres, ami. Quelque ennui solitaire
Te ronge; quelque chose a gémi dans ton cœur;
Quelque amour t'est venu, comme on en voit sur terre,
Une ombre de plaisir, un semblant de bonheur.

. . . .
Hélas! toujours un homme. Hélas! toujours des larmes !
Toujours les pieds poudreux, et la sueur au front!
Toujours d'affreux combats et de sanglantes armes!
Le cœur a beau mentir, la blessure est au fond. »

Voilà comme son amour pleure. Il pleure qu'on lui ait ravi l'infini, son véritable objet, pour ne lui laisser que des fantômes en pâture.

Aussi il s'emporte contre ceux qui ont enlevé aux hommes les croyances qui seules leur apprenaient à aimer. Il apostrophe Voltaire avec une ironie cruelle :

« Dors-tu content, Voltaire, et ton hideux sourire
Voltige-t-il encor sur tes os décharnés? »

Il énumère ses ruines :

« ..... tous ces grands corps sans vie,
Ces murs silencieux, ces autels désolés,
Que pour l'éternité ton souffle a dépeuplés!
Que te disent les croix? Que te dit le Messie?
Oh! saigne-t-il encor quand, pour le déclouer,
Sur son arbre tremblant, comme une fleur flétrie,
Ton spectre dans la nuit revient le secouer?
... Trouves-tu que c'est bien, et que ton œuvre est bon?.. »

Quel est « cet œuvre »? C'est d'avoir substitué dans les cœurs au véritable amour la volupté :

« Regarde, ils n'aiment pas, ils n'ont jamais aimé. »

C'est en croyant au Christ que l'on aimait :

« Cloîtres silencieux, voûtes des monastères,
C'est vous, sombres caveaux, vous qui savez aimer... »

Et se tournant vers le Sauveur, sans croire en lui, il l'invoque. Il lui demande de redonner la vie à son siècle qui meurt.

« ... Nous sommes aussi vieux qu'au jour de ta naissance.
Nous attendons autant, nous avons plus perdu.
Plus livide et plus froid, dans son cercueil immense
Pour la seconde fois Lazare est étendu.
Où donc est le Sauveur pour entr'ouvrir nos tombes? »

Mais, hélas! ses cris restaient sans écho. Le doute revenait fermant son oreille à la voix du Dieu qui eût pu lui répondre. L'*Espoir en Dieu* nous le montre en proie à l'infini qui le tourmente, qui lui fait lever les yeux au-dessus de la terre, tandis qu'une autre voix, celle du doute, lui crie de jouir :

... « Jouis, dit la raison païenne;
Jouis et meurs; les dieux ne songent qu'à dormir.
— Espère seulement, répond la foi chrétienne;
Le ciel veille sans cesse et tu ne peux mourir. »

Entre les deux chemins qui lui sont montrés, il hésite, il s'arrête, il voudrait suivre à l'écart un plus doux sentier : il n'en existe pas :

« En présence du ciel, il faut croire ou nier. »

Il se décide à croire. Mais c'est ici que nous voyons combien peu Musset a compris le fond du christianisme. Il en fait la religion d'un Dieu redoutable, qui l'observe, qui le suit, bourreau qui trompe sa victime, qui change tout en piège, l'amour en péché, le bonheur en crime. Il a fait un ciel, mais le ciel est désert :

« Vous les voulez trop purs les Élus que vous faites. »

Alors il revient au plaisir. Mais Dieu le poursuit jusque-là; tout cache une amertume infinie :

« Je souffre, il est trop tard, le monde s'est fait vieux.
Une immense espérance a traversé la terre,
Malgré nous vers le ciel il faut lever les yeux. »

Voilà bien par où le christianisme a touché Musset, par où le christianisme touchera tous ceux qui viendront désormais. Le christianisme a mis dans l'âme humaine des ambitions que l'on ne peut plus arracher; le besoin d'une foi dans l'esprit, le besoin d'un bonheur infini dans le cœur. Autrefois les maîtres humains pouvaient contenter; avec eux on ne levait pas les yeux plus haut que les horizons terrestres. Mais le Christ nous a appris à

vouloir monter jusqu'aux cieux, et quitte à se briser les ailes, il faut prendre son vol.

Que reste-t-il à faire ? A prier :

« Pour que Dieu nous réponde, adressons-nous à lui. »

Et Musset prie, d'une prière qui doute :

« Si le ciel est désert, nous n'offensons personne,
Si quelqu'un nous entend qu'il nous prenne en pitié ».

d'une prière qui blasphème :

« Pourquoi donc, ô Maître suprême,
As-tu créé le mal si grand,
Que la raison, la vertu même
S'épouvantent en le voyant ? »

d'une prière qui parfois devient fière jusqu'à l'insolence :

« Si la souffrance et la prière
N'atteignent pas ta majesté,
Garde ta grandeur solitaire
Ferme à jamais l'immensité. »

mais aussi d'une prière qui sait se faire touchante :

« Mais si nos angoisses mortelles
Jusqu'à toi peuvent parvenir,
Si, dans les plaines éternelles,
Parfois tu nous entends gémir,
Brise cette voûte profonde
Qui couvre la création,
Soulève les voiles du monde,
Et montre-toi, Dieu juste et bon. »

Musset se releva sans avoir entendu la réponse divine. Il a comparé son siècle à un jeune aiglon qui s'est penché au bord du nid pour s'envoler, mais à ce moment on lui a coupé les ailes, et il attend la mort en regardant l'espace dans lequel il ne peut s'élancer. Ce qui a manqué à Musset c'est l'espérance. « L'espérance, a-t-il dit lui-même, est semblable à la fanfare guerrière, elle mène au combat et divinise le danger. Tout est si beau, si facile, tant qu'elle retentit au fond du cœur ! Mais le jour où sa voix expire,

le soldat s'arrête et brise son épée. » Si l'on se demande pourquoi Musset n'a pas eu l'espérance salutaire, il en faut chercher l'explication non dans sa vie de péché qui n'a guère été pire que celle d'autres qui ont cru, mais que dans une fausse intelligence du christianisme. Il n'a pas compris ce Mystère de l'Incarnation, ce mystère d'un Dieu fait homme par amour, et compatissant, que nous trouvons au principe de la conversion de Lamartine. Le Christ n'a été pour lui qu'un Sage supérieur, et Dieu l'Être inaccessible.



N'ayant donc rencontré le bonheur rêvé ni dans la croyance en un Dieu vivant et bon, ni dans la volupté qui l'a toujours déçu, il a fini par en demander l'amer secret à la douleur :

« L'homme est un apprenti, la douleur est son maître.
Et nul ne se connaît tant qu'il n'a pas souffert.
Les moissons pour mûrir ont besoin de rosée,
Pour vivre et pour sentir l'homme a besoin de pleurs.
La joie a pour symbole une plante brisée,
Humide encor de pluie et couverte de fleurs. »

Deux pièces expriment surtout cet ultime état d'âme : *Souvenir* et *Tristesse*.

Dans *Souvenir*, le poète revoit les lieux témoins de sa jeunesse et de ses premiers enivrements, les coteaux, les bruyères fleuries, les pas argentés sur le sable muet, et ses souffrances lui reviennent à la mémoire; mais plus la blessure a été douloureuse, plus la cicatrice est douce à sentir :

« Ah! laissez-les couler, elles me sont bien chères
Ces larmes que soulève un cœur encor blessé!
Ne les essuyez pas, laissez sur mes paupières
Ce voile du passé. »

Ce sentiment est poussé plus avant dans *Tristesse*, puisque le seul bien qui lui reste au monde est d'avoir quelquefois pleuré :

« J'ai perdu ma force, et ma vie,
Et mes amis, et ma gaîté;
J'ai perdu jusqu'à la fierté
Qui faisait croire à mon génie.

Quand j'ai connu la vérité
J'ai cru que c'était une amie;
Quand je l'ai comprise et sentie,
J'en était déjà dégoûté.

Et pourtant elle est éternelle,
Et ceux qui se sont passés d'elle
Ici-bas ont tout ignoré.

Dieu parle, il faut qu'on lui réponde.
Le seul bien qui me reste au monde
Est d'avoir quelquefois pleuré. »

Ici encore nous touchons à un sentiment chrétien, Chateaubriand fait gloire au christianisme d'avoir appris aux hommes « la volupté de la souffrance ». C'est le « Bienheureux ceux qui pleurent ». Mais le Christ ajoutait « parce qu'ils seront consolés ». Au delà de sa douleur, Musset n'a rien connu. Triste destinée, d'avoir pris du christianisme tout le douloureux, et d'avoir laissé de côté le baume divin.



On voit ce qu'il faut entendre par le sentiment religieux dans Alfred de Musset. Musset n'a pas eu la foi d'un chrétien; il ne paraît pas avoir cru non plus avec certitude ni à l'existence de Dieu ni à l'immortalité de l'âme. Il n'est donc pas « religieux » au sens où l'on peut dire que Lamartine l'a été. Mais il l'a été en un autre sens : il ne faut pas enlever ce mérite à l'homme qui a écrit l'*Espoir en Dieu*.

Musset a été pénétré par le christianisme; l'ironie superficielle de Voltaire ne lui a pas suffi; il ne s'est pas arrêté avec lui « au côté ridicule des choses »; il a senti qu'il y avait dans l'âme humaine des besoins qu'un sourire ne pouvait satisfaire. Son cœur tend sans cesse à l'infini : cela lui vient du christianisme. Les anciens, les Grecs surtout,

tenaient leur âme dans l'harmonie, la tenant satisfaite par la présente réalité. Le christianisme a tendu les âmes vers l'infini : de là, la lutte entre ce qu'elles sont et ce qu'elles veulent être; de là les déchirements et les angoisses. Depuis le Christ, dit Chateaubriand, « le cœur humain veut plus qu'il ne peut ». Musset eût trouvé la paix en obtenant de Dieu la grâce de lui faire pouvoir ce qu'il voulait. Du moins a-t-il eu la triste mais divine faveur de vouloir plus qu'il ne pouvait : car une âme que le fini ne contente pas et qui du sein de la volupté jette des cris de détresse vers le ciel, est une âme en qui Dieu travaille secrètement.

Peut-être, si le temps le lui eût permis, Musset aurait-il fini par comprendre et par suivre la voix du Dieu qui le tourmentait.

Vers la fin de sa vie, comme on lui parlait de l'*Espoir en Dieu*, il dit : « Oui, j'ai puisé à cette source de la poésie mais j'y veux puiser plus longtemps. » Il était trop tard.

Un peu de consolation chrétienne cependant visita Musset pendant ses derniers jours. Il fut soigné par sœur Marcelline qu'il appelait « sa pauvre chère âme », pour qui il fit des vers qu'il ne voulut jamais publier ni même écrire, « les gardant pour lui tout seul ». Sœur Marcelline soigna l'âme en même temps que le corps du poète. Ce qu'elle gagna à Dieu, nul ne le sait. Elle apporta du moins la paix avec elle. « Dormir, enfin je vais dormir », ce furent les derniers mots de Musset.

Puisse, quand il parut devant Dieu, cela avoir servi au poète malheureux et sincère,

« d'avoir quelquefois pleuré ».

PH. PONSARD,
Professeur de philosophie
à l'Ecole Massillon.

Questions et réponses

Critères de l'extase

Le *matérialisme médical* a sévi longtemps un peu partout, il sévit encore dans quelques revues, mais on doit reconnaître qu'il est en baisse. S'il s'était contenté d'affirmer que, d'une manière ou de l'autre, l'esprit dépend de l'organisme, et de le prouver, personne n'y aurait contredit. Mais interpréter la religion et surtout le mysticisme comme une perversion de l'instinc sexuel, prétendre avoir résolu tout le problème « en qualifiant la vision de saint Paul sur la route de Damas, de décharge épileptiforme dans l'écorce occipitale »; croire avoir dit le dernier mot sur la question quand on a traité dédaigneusement « sainte Thérèse d'hystérique et saint François d'Assise de dégénéré héréditaire », et affirmer que « les profonds accents de désespoir de Carlyle s'expliquent par un catarrhe *gastroduodénal*[1] », voilà qui paraît vraiment trop simpliste. Ce ne sont plus seulement les écrivains religieux, ce sont les savants, les psychologues surtout qui réclament au nom de la science. Nous n'avons qu'à nous en réjouir profondément, et à souhaiter bonne chance à tous les travailleurs désintéressés.

Sans discuter des questions d'origine très difficiles, sinon impossibles à résoudre en elles-mêmes, il paraît pourtant qu'on peut essayer de distinguer, par ses effets, l'extase de la névrose. Pour plus de clarté je ne veux m'occuper ici que des mystiques authentiques reconnus comme tels par l'Eglise, ou si le mot Eglise ne paraît pas exact, mettons par la tradition catholique. Je restreindrai davantage encore mon sujet. Chez ces mystiques authentiques je n'étudierai que les extases les plus complètes, où ce que nous, catholiques, nous appelons l'action divine, se manifeste de la façon la plus évidente. C'est bien là, me semble-t-il, la meilleure manière de trouver, s'il y en a, des critériums absolus. Qu'il faille d'ailleurs juger l'arbre par ses fruits, c'est un conseil de Notre-Seigneur : *A fructibus eorum cognoscetis eos*[2].

Quels fruits porte donc l'extase ?

1. William James. *L'expérience religieuse*, p. 13.
2. Matt., vii, 16.

Elle agit d'abord sur le corps et prive les sens extérieurs de leur activité : l'œil ne voit plus, l'oreille n'entend plus, la sensibilité est éteinte : « Souvent mon corps en devenait si léger, écrit sainte Thérèse, qu'il n'avait plus de pesanteur ; quelquefois c'était à un tel point que je ne sentais plus mes pieds toucher à terre. Tandis que le corps est dans le ravissement, il reste comme mort, et souvent dans une impuissance absolue d'agir. Il conserve l'attitude où il a été surpris ; ainsi, il reste sur pied ou assis, les mains ouvertes ou fermées, en un mot, dans l'état où le ravissement l'a trouvé. Quoique d'ordinaire on ne perde pas le sentiment, il m'est cependant arrivé d'en être entièrement privée ; ceci a été rare et a duré fort peu de temps[1]. »

Dans l'extase, le corps, devenu insensible, est donc comme mort et comme séparé de l'âme. Si l'extase n'était rien d'autre, il serait impossible souvent de la distinguer de la névrose, léthargie, hypnose ou hystérie. Il faut noter cependant que la véritable extase, en immobilisant le corps, le laisse toujours dans une attitude digne, et pleine de réserve ; il n'en va pas toujours ainsi pour la névrose. Trop souvent elle est accompagnée de contorsions et de mouvements convulsifs désordonnés, toute réserve en est parfois bannie.

Mais, si elle semble priver le corps de sa vie, l'extase donne aux facultés supérieures de l'âme, une vigueur et un élan merveilleux. Comment, par quelle action surnaturelle ? Il n'importe pas ici de le dire, nous n'avons qu'à regarder ses fruits admirables. C'est, éclairant l'intelligence, une ineffable lumière : « Dans l'oraison d'union, l'âme est très éveillée à l'égard de Dieu, et pleinement endormie à toutes les choses de la terre et à elle-même[2] »... « Il (Dieu) suspend l'action naturelle de toutes ses puissances afin de mieux imprimer en elle la véritable sagesse[3]. » Et dans cette clarté, illuminée par cette sagesse, que voit donc l'âme ? « Je vois Dieu très souvent dans l'obscurité, écrit la bienheureuse Angèle de Foligno, et dans ce bien qui ne peut être conçu ni exprimé, dans ce bien très certain, qui ne m'apparaît qu'environné de ténèbres, est placée toute mon espérance. En le voyant, j'ai tout ce que je veux avoir, je vois en Lui tout bien... Mon âme ne voit rien qui puisse se raconter, rien qui puisse même se concevoir, et, en ne voyant rien, je vois néanmoins toute chose[4] . »

1. *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même*. Bouix, 2e édit., ch. XX, p. 224.
2. *Le Château intérieur*, 5e demeure, ch. I, p. 381.
3. *Ibid.*, p. 385, 386.
4. *Vie écrite par le frère Arnault*, ch. IV. Bollandistes, t. I, p. 197, nos 172, 174.

Nous touchons là un des éléments essentiels de l'extase. La personne qui en jouit demeure persuadée que son âme a été en contact avec Dieu, qu'elle l'a vu ; il lui est impossible de douter qu'elle a senti sa présence au dedans d'elle-même. Nous n'avons pas encore à rechercher ici la nature de cette vision ou la cause de cette sensation, nous constatons un fait. On trouvera peut-être qu'il est obscur, et que cette clarté qui illumine l'intelligence reste bien vague. Peu importe, elle existe, c'est tout ce que nous avons besoin d'affirmer pour l'instant.

D'ailleurs il est des cas où des éclairs de lumière traversent cette insondable obscurité, où l'indécise vision de Dieu devient plus nette. « Un jour, tandis que je récitais le symbole de saint Athanase qui commence par ces mots : *Quicumque vult salvus esse*, Notre-Seigneur me fit comprendre de quelle manière un seul Dieu est en trois personnes, et me le fit voir si clairement, que j'en demeurai tout à la fois extrêmement surprise et consolée [1] . » C'est une des femmes les plus intelligentes de l'Espagne qui s'exprime ainsi, sainte Thérèse, et saint Ignace de Loyola, auquel on ne refusera pas quelque maturité d'esprit, ne parle pas autrement. « Un jour, nous raconte Bartoli son historien, pendant qu'il était en oraison sur les marches du chœur de l'église des Pères Dominicains, il vit d'une manière distincte le plan de la sagesse divine dans la création du monde [2]. » Dans la grotte de Manrèze, les yeux de son esprit avaient déjà été illuminés : « non pas qu'il vît quelque forme ou quelque image tombant sous les sens, mais il comprenait alors merveilleusement un grand nombre de choses, touchant soit aux mystères de la foi, soit à la science, et il les voyait si clairement qu'il lui semblait que les réalités elles-mêmes fussent, devant lui, éclairées d'une lumière nouvelle [3] . »

Il est bien regrettable, pensera-t-on, que les saints et les saintes ne nous aient pas fait connaître, tout au long, ces extraordinaires lumières, elles nous seraient fort utiles ; il en est qui ajouteront : « S'il suffit, pour prouver la réalité d'une extase, d'affirmer qu'on a vu Dieu, qu'on l'a senti et qu'on a reçu des clartés ineffables sur les mystères de la foi et sur les sciences humaines, sans donner aucune preuve de cette affirmation, c'est bien facile. » Encore fallait-il le trouver. Je ne sache vraiment pas que les névrosées de la Salpêtrière ou d'ailleurs se soient avisées souvent de pareilles communications ; presque

1. *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même*, ch. XXXIX, p. 563.
2. *Vie de saint Ignace*, t. I, p. 36.
3. *Saint Ignace de Loyola*, par HENRI JOLY, p. 27. C'est le témoignage du secrétaire de saint Ignace.

toujours, au contraire, il y a chez elles une banalité de vision significative et un rétrécissement de l'intelligence qui, parfois, devient une véritable annihilation. Si elles s'avisaient pourtant un jour de parler comme les saints, nous aurions un moyen de mettre à l'épreuve leurs affirmations. Chez celui qui a senti, chez celui qui a vu, du fait de cette sensation, du fait de cette vision, il s'établit une conviction intime qui pénètre l'âme et l'ébranle tout entière. Quand il manifeste au dehors ses émotions intérieures, dans son expression chaude et précise, autant qu'elle peut l'être, vibre un accent qu'on ne simule guère et même qu'on ne simule jamais entièrement. Notre parole nous trahit toujours. Hâtons-nous, d'ailleurs, de dire que cette preuve, qu'on aurait tort d'appeler une preuve de sentiment, n'est pas la seule.

L'extase marque son empreinte sur l'intelligence, mais, avec l'être tout entier, c'est encore et surtout la volonté qu'elle atteint profondément. Dans l'être, elle verse un plaisir, un contentement, une paix, des délices inexprimables. « Il n'y a aucun rapport entre ce bonheur que goûte l'âme unie à Dieu, et les plaisirs de la terre. Leur origine étant entièrement différente, le sentiment qu'ils produisent l'est aussi, comme le peuvent attester ceux qui en ont fait l'expérience. J'ai dit, ailleurs, que les plaisirs de la terre n'affectent, en quelque sorte, que la superficie des sens, tandis que ces joies célestes pénètrent, ce semble, presque dans la moelle des os. Je pense avoir dit juste, et je ne saurais vraiment comment mieux dire[1]. » Les auteurs mystiques insistent sur cette béatitude toute pénétrante qui dépasse, et presque à l'infini, toutes les joies de la conscience normale, et appuyés sur le témoignage des saints et des théologiens, ils n'hésitent pas à croire que « la contemplation — l'extase est un degré de la contemplation — est le commencement de la béatitude éternelle[2] ».

Je n'insiste pas, j'ai hâte d'arriver aux effets de l'extase sur la volonté : vraiment, il est impossible de les confondre avec ceux de la névrose. Le névropathe est excessivement faible de volonté : c'est bien souvent, presque toujours, un entêté, mais l'entêtement n'a jamais été preuve de vouloir. Sa faiblesse maladive le rend presque incapable de résister à une suggestion. La véritable extase transforme quelquefois la volonté, toujours elle y développe un élan et une audace admirables.

« Il suffit (d'une visite divine) pour enlever tout d'un coup à

1. Sainte Thérèse. *Le Château intérieur,* 5e demeure, ch. 1, p. 384
2. P. René de Maumigny, S. J. *Pratique de l'oraison mentale,* 2e traité, p. 45.

l'âme certaines imperfections, dont elle n'avait pu se défaire durant tout le cours de sa vie, et de plus, pour la laisser ornée de vertus et comblée de dons surnaturels. Une de ces consolations si enivrantes pourra, à elle seule, récompenser surabondamment l'âme de tous les travaux soufferts pendant sa vie, fussent-ils sans nombre. Alors, investie d'un courage invincible et d'un désir passionné de pâtir pour son Dieu, l'âme est en proie à un tourment étrange : celui de ne pas souffrir davantage [1]. »

Sainte Thérèse n'est pas moins explicite : « L'âme, après cette faveur, se sent un tel courage que si, en ce moment, on mettait son corps en lambeaux pour la cause de Dieu, elle en éprouverait la plus vive consolation. C'est alors que germent en elle, comme à l'envi, les promesses et les résolutions héroïques, la vivacité des désirs, l'horreur du monde et la claire vue de son néant... Quel empire est comparable à celui d'une âme que Dieu a mise en état de voir au-dessous d'elle toutes les choses du monde, sans être captivée par aucune [2] ! »

Cette impression de stabilité est parfois si impérieuse qu'il semble à l'âme, fortifiée par la visite divine, que rien désormais ne pourra l'éloigner de son Dieu, qu'elle a même perdu tout pouvoir sur sa volonté, fixée dans le bien par l'amour, comme par une chaîne d'or indestructible. La bienheureuse Marguerite-Marie répète au moins cinq ou six fois dans ses Ecrits, que son maître divin prit possession de sa liberté qui ne lui appartenait plus. Elle exagère évidemment, son récit lui-même et quelques fautes légères qu'elle commit le prouvent assez ; mais ses paroles nous font mieux comprendre cette royauté sur le vouloir que Dieu confère à ces âmes privilégiées. Dans la pratique de la vie, elle se manifeste principalement par une humilité héroïque et un zèle de feu.

« Lorsque dans l'extase, ce Soleil de justice pénètre l'*âme*, elle se voit forcément telle qu'elle est ; elle découvre alors en elle tant d'imperfections et de taches qu'elle voudrait soudain

1. SAINT JEAN DE LA CROIX. *La montée du Carmel*. Vie et œuvres, t. II, p. 320 ; William James (*L'expérience religieuse*, p. 296, 356) analyse un certain état qu'il appelle *théopatique*. Dans cet état l'amour divin, prenant possession d'une âme naturellement faible d'intelligence et molle de caractère, en expulserait tous les amours et toutes les activités humaines. Il cite comme exemple la bienheureuse Marguerite-Marie. Je n'ai, dans cet article, ni la volonté ni le moyen de discuter l'objection en elle-même ; je me contente de renvoyer, pour étudier le cas particulier où il l'incarne, au volume que je publie chez Beauchesne et Cie : *La vie de la bienheureuse Marguerite-Marie*, d'après les manuscrits et les documents contemporains ; il paraîtra en janvier.

2. *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même*, ch. XIX, p. 198 ; ch. XX, p. 230.

en détourner sa tremblante vue. Son œil d'aigle n'est pas encore assez fort pour regarder fixement ce divin Soleil. Pour peu qu'elle le regarde, elle se voit comme une eau trouble... Oui, très souvent, elle demeure complètement aveugle, absorbée, effrayée, évanouie devant les inénarrables merveilles qu'elle contemple. C'est là qu'elle trouve ce trésor de la vraie humilité, qui fait qu'elle n'a plus de peine à dire ou à entendre dire du bien d'elle [1]. »

L'âme ne se compte plus, en effet, pour rien. A la lumière de la perfection divine, elle a découvert son néant, aussi trouve t-elle juste que les personnes, au milieu desquelles elle vit, n'aient pour elle aucune considération. Il lui semble tout naturel de croire et d'avouer qu'elle a tort et les autres raison; les persécutions, les reproches, même injustes, la laissent dans une inaltérable douceur. Elle ne met jamais en doute ni la vertu, ni la bonne foi de ceux qui la font souffrir, elle prie pour eux et demeure humblement reconnaissante de l'aide qu'ils lui donnent, pour rester humble, en l'estimant à sa juste valeur. N'est-ce pas, en toute chose et de toute manière, la volonté de Dieu qui l'atteint? Cette volonté, elle ne l'accepte pas stoïquement, elle s'y abandonne avec un amour passionné. Un des exemples les plus saisissants, que je connaisse, de cet état d'âme, est certainement celui que nous a laissé la bienheureuse Marguerite-Marie. Qu'on lise sa vie, et je crois que l'on pourra facilement comprendre la profondeur de l'humilité créée, ou développée, dans une âme, au contact de Dieu entrevu dans l'extase. Dès l'âge de seize ans, persécutée de la façon la plus injuste par son oncle et sa tante Delaroche, elle ne consentit jamais à penser qu'ils pouvaient avoir tort, toujours elle crut à leur bonne foi, et, de peur de manquer à la charité, elle ne voulait même pas entretenir sa mère de leurs souffrances communes. Peut-être sait-on ce qu'elle eut à endurer d'humiliations au monastère de Paray; à ses yeux, toujours, les religieuses qui la traitaient de visionnaire, d'entêtée et d'hypocrite, eurent raison de parler et d'agir comme elles faisaient.

« Seigneur, s'écrie l'auteur de l'*Imitation*, tu sais ce qui est le mieux; advienne ceci, advienne cela, comme il te plaît. Donne ce que tu veux, autant que tu le veux, quand tu le veux. Agis avec moi selon ta sagesse, selon ton bon plaisir et pour ta plus grande gloire. Place-moi où tu voudras, traite-moi en tout comme ta chose. Je suis dans ta main. Tourne-moi, retourne-

1. *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même*, ch. xx, p. 232, 233.

moi en tous sens. Voici ton esclave, prêt à tout[1]. » Tel est l'état privilégié de ces âmes d'où la dernière racine de l'amour-propre semble extirpée.

Humbles devant les hommes, elles sont encore et surtout humbles devant Dieu, et c'est dans leur attitude en face de la souffrance, que cette humilité s'affirme dans sa triomphante et radieuse soumission. Le névropathe ne sait pas souffrir; sous la douleur, il s'impatiente, il murmure, il s'affole, comme un enfant. Le malade qui volontairement ne se préoccupe pas de l'avenir, qui s'habitue à regarder ses misères d'un œil indifférent et s'intéresse, comme en pleine santé, aux joies et aux peines des autres, qui ne parle jamais de son mal et garde, sous un visage serein, une résignation pleine de confiance, atteint, sans doute, le plus haut idéal de la vertu humaine. L'extatique souffre, et non seulement il accepte son mal, mais il le domine, mais il en triomphe. Il l'accueille avec enthousiasme. Ce sentiment de joie n'est pas de la terre, il est tout pénétré d'absolu et d'éternité, parce qu'il est tout pénétré de l'amour de Dieu. « Je me disais en moi-même, lisons-nous dans M. Olier : Seigneur, je ne puis vous témoigner mon amour qu'en souffrant. Hélas! Seigneur, le moyen que je vive si je ne vous témoigne mon amour! Le souffrir vous en donnera l'assurance[2]. » — « Les souffrances seules peuvent désormais me rendre la vie supportable, écrit sainte Thérèse. Souffrir! voilà où tendent mes vœux les plus chers. Que de fois, du plus intime de mon âme, j'élève ce cri vers Dieu : Seigneur, ou souffrir ou mourir. C'est la seule chose que je vous demande[3]. » — « Qui donc nous empêchera de *devenir saintes*, puisque nous avons des cœurs pour aimer et des corps pour souffrir, s'écrie la bienheureuse Marguerite-Marie! Mais, hélas! peut-on souffrir quand on aime? Non, chère amie, il n'y a plus de souffrances à ceux qui aiment ardemment le Sacré-Cœur de notre aimable Jésus[4]. » Sa vie en main, nous savons pourtant, si elle a souffert et dans son cœur et dans son corps. Voilà bien l'inexplicable. Et ce n'est pas là une excitation passagère, un élan d'héroïsme qui peut traverser toute volonté humaine; c'est un état dont les douleurs les plus terribles et la mort elle-même ne parviennent pas à troubler la tranquille paix. L'extase le fait naître presque toujours ; la

1. *De Imitatione Christi*, liv. III, cap. xv, n. 2.
2. Henri Joly. *Psychologie des saints*, p. 182.
3. *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même*, p. 351.
4. *Vie et œuvres*, t. II, p. 276.

névrose, jamais. Elle est de sa nature déprimante et désorganisatrice ; elle est encore stérile, et l'extase éminemment féconde.

Sainte Thérèse nous l'affirme : « Par les effets de ces grandes grâces, si vous y avez pris garde, vous avez déjà sans doute entrevu la fin pour laquelle Notre-Seigneur les accorde à certaines âmes en ce monde ; je crois néanmoins utile d'en parler ici. Il ne faut point s'imaginer que son dessein soit seulement de leur donner des consolations et des délices ; ce serait une grande erreur... Notre-Seigneur se propose, comme je l'ai quelquefois dit dans ce traité, de fortifier notre faiblesse, afin de nous rendre capables d'endurer, à son exemple, de grandes souffrances... Un saint Paul, où puisa-t-il la force pour supporter des travaux si excessifs ? Que nous voyons clairement en lui les effets des visions et de la contemplation qui procèdent de Dieu et non d'une imagination en délire ou des artifices de l'esprit de ténèbres ! Après avoir reçu de si hautes faveurs, alla-t-il se cacher pour jouir en repos des délices dont son âme était inondée, sans vouloir s'occuper d'autre chose. Vous voyez au contraire, qu'il passait les jours entiers dans les occupations de l'apostolat, et qu'il travaillait la nuit pour gagner sa vie[1]. »

Ce n'est pas le seul exemple de saint Paul qui justifie l'affirmation de la grande réformatrice du Carmel, c'est sa vie à elle-même, toute de labeurs, toute de succès apostoliques, c'est la vie de tous les grands fondateurs d'ordres religieux qui tous connurent les joies divines de l'extase : les Benoît, les Dominique, les François d'Assise, les Ignace de Loyola, les François de Sales, les Alphonse de Liguori ; et s'il fallait allonger la liste, il serait bien facile de rappeler l'apostolat de saint Bernard, celui de saint Vincent de Ferrier, celui de saint François-Xavier, les écrits de saint Thomas d'Aquin, ceux de saint Bonaventure et ceux de saint Augustin, sans oublier qu'il y a dans l'Eglise de Dieu des femmes qui s'appellent sainte Catherine de Sienne, sainte Claire, sainte Jeanne de Chantal, la bienheureuse Marguerite-Marie et la vénérable Jeanne d'Arc. Le sillon que tous ont tracé est bien droit, et la semence qu'ils y ont déposée produit encore, et selon toute apparence produira longtemps des moissons de vertus. Je cherche ce qu'ont fait les névrosées que l'on oppose à nos extatiques, et je ne trouve rien.

C'est presque uniquement du seul point de vue psychologique que j'ai voulu, dans cet article, distinguer l'extase de la névrose : il y a pourtant entre elles d'autres différences. Souvent l'extase est accompagnée de faits extraordinaires dont

1. *Le Château intérieur*, 7e demeure, ch. IV, p. 555, 556.

l'étude nous entraînerait trop loin : télépatie, prémonition, lecture de pensées, clairvoyance et prophétie, sur lesquels la science cherche à dire son dernier mot. Quelques-uns en effet peuvent relever d'elle, je ne crois pas que la prophétie soit de ceux-là. Il pourrait donc y avoir, il y a certainement, dans la prophétie scientifiquement constatée, un moyen de distinguer l'extase de la simple névrose; le moyen ne serait pas toujours infaillible pour distinguer l'extase divine de l'extase diabolique, mais je ne fais qu'indiquer le problème.

On me permettra de conclure que, très différentes dans leurs effets sur l'intelligence et la volonté, la névrose et l'extase ne peuvent véritablement se confondre. Sans doute les critères que nous avons donnés ne sont pas tous applicables sur-le-champ et sur l'heure. L'arbre ne porte pas son fruit dès qu'il est planté; il faut du temps pour mûrir les fruits de l'extase comme ceux de la terre. Mais une heure sonne où l'on peut les reconnaître avec certitude, et il ne viendra jamais à l'esprit de confondre sainte Thérèse avec une malade du Dr Charcot.

A. Hamon,
Docteur ès lettres.

Pour l'Unité

Les mouvements politiques de l'heure présente agitent trop profondément l'Eglise, pour que la *Revue* s'abstienne d'exprimer à ce sujet sa pensée. Nous remercions Dieu de la parfaite concorde qui unit les évêques, les prêtres et les fidèles de l'Eglise de France dans une filiale soumission au Souverain Pontife. Jamais plus bel exemple d'unanimité n'avait été donné. Nous souhaitons, — et nous sommes assurés qu'il en sera ainsi, — que ce faisceau de volontés reste solidement lié jusqu'au bout, et que la souffrance n'en détache aucun élément. Ce sera un gage de force et de victoire. Mais ce sera aussi la preuve palpable que l'Eglise catholique est un corps toujours très vivant et riche d'avenir, puisqu'il y règne une telle unité.

J. G.

Peut-on imputer à la Papauté du xve siècle l'ajournement fâcheux de la réforme de l'Église ? (*fin*)

La victoire eût été complète si les papes avaient pu reconstituer l'*ancienne Chrétienté*. Ils y travaillèrent beaucoup, « car cette restauration politique et sociale revêtait pour eux le caractère d'un devoir », mais sur ce point leur action aboutit à un échec. Pourtant, par certains côtés, jamais les circonstances ne furent plus favorables. Le péril turc était né et il rendait impérieuse, semble-t-il, l'union de tous les chrétiens contre l'ennemi commun. Le 29 mai 1453, Constantinople était tombée aux mains des infidèles. Ce grand événement dont les conséquences désastreuses se déroulent encore aujourd'hui sous nos yeux, eut un retentissement considérable. Le sort des Grecs excita la pitié populaire ; la puissance de l'ennemi du nom chrétien alarma les masses. Au xve siècle l'idée de croisade flotta continuellement dans les esprits : ce fut comme une obsession publique. Les foules ont un petit nombre d'idées : mais ce qu'elles possèdent, elles le gardent longtemps. Du moyen âge elles conservaient toujours le souvenir vivant de la guerre sainte contre l'infidèle.

Comment ne pas rappeler ici que notre héroïne nationale, Jeanne d'Arc, après avoir bouté les Anglais hors de toute France, rêvait d'aller combattre l'Islam. « Si vous faites raison au roi de France, écrivait Jeanne aux Anglais, encore pourrez venir en sa compagnie, d'où que les Franchois feront le plus bel fait qui oncque fut fait pour la chrétienté. » Entraîner vers une nouvelle croisade la chrétienté pacifiée, voilà le but où visait l'ardeur apostolique de Jeanne, voilà ce qu'attendait d'elle l'enthousiasme populaire [1]. La clairvoyance des foules ne se trompait pas : l'Islam était alors le seul ennemi véritable, Les Turcs, en se substituant à l'Empire grec, remplaçaient un Etat en décrépitude par une puissance jeune, conquérante, animée d'un souffle d'énergie sauvage. Les progrès de cette

1. Cf. AYROLES, *La vraie Jeanne d'Arc*, t. III et IV, *passim*, ou encore G. GOYAU, *Vieille France, Jeune Allemagne*, le chapitre II, *Jeanne d'Arc : Nationalité et Chrétienté*.

puissance furent extraordinairement rapides. L'Empire ottoman devint bientôt un grand Etat, mi-asiatique, mi-européen, il formait une masse compacte depuis le Taurus jusqu'au Danube, depuis l'Adriatique jusqu'à la Caspienne. Maintenant, sa préoccupation constante était de s'avancer toujours vers l'Occident, en prenant le continent à revers par deux côtés à la fois, par la voie du Danube ou par celle de la Méditerranée. Cette ambition créait un danger menaçant pour les nations chrétiennes. C'est alors que les papes sentirent la nécessité de refaire la *chrétienté* pour l'entraîner, à leur suite et sous leur direction, à la guerre sainte ; *ils revendiquèrent énergiquement leur hégémonie sur les puissances catholiques, mais c'était pour l'exercer au profit de l'humanité et de la civilisation.* Malheureusement en Europe, les tendances particularistes s'accusaient de plus en plus, et les princes étaient divisés par des rivalités misérables. Charles VII, par exemple, fit toujours avorter les projets de croisade par jalousie pour son puissant voisin, le duc de Bourgogne : il ne pouvait supporter que le *grand duc* fît son apparition en Orient comme chef des chrétiens [1].

Malgré les difficultés sans cesse renaissantes, les papes se firent les champions obstinés de l'idée de croisade. Ce fut le fond de leur politique étrangère, même après la scandaleuse alliance de François I[er] avec le Sultan. Rien n'est plus touchant dans l'ouvrage de M. Pastor que le récit des efforts infructueux faits par les papes pour unir l'Europe contre l'Islam. Les pontificats qui se succèdent si variés et si divers soient-ils, se ressemblent toujours par un point : la pensée de la Croisade, et Pastor a toujours consacré un chapitre à ce sujet : le Pape et la question d'Orient. Ici contentons-nous d'en donner une esquisse rapide. C'est le premier Borgia, Calixte III (1455-1458), héritier de la haine séculaire de sa nation contre l'Islam. Il fait prêcher partout et ordonne des quêtes pour lever des troupes. Lui-même donne l'exemple : il vend les objets d'art collectionnés par son prédécesseur et va jusqu'à se défaire de son propre service de table. Du moins, eut-il la joie de voir la victoire de l'armée croisée à Belgrade (14 juillet 1456). C'eût été le salut pour la Hongrie et pour l'Europe, si la négligence des puissances chrétiennes n'eût pas laissé stérile cette victoire,

Pie II (1458-64), le charmant humaniste connu sous le nom d'Œnéas Sylvius, est plus admirable encore. La croisade fut la grande pensée de son grand règne. Il y sacrifia sa vie. Malgré

1. Voir sur ce point dans *Hist. France* (LAVISSE), t. IV, 2[e] p. p. 314, un chapitre intéressant de M. PETIT-DUTAILLIS, : *Charles VII et les projets de croisade.*

son grand âge et ses infirmités, il se mit lui-même à la tête de l'armée croisée, et il mourut héroïquement à Ancône au moment où il allait faire voile vers l'Orient (15 août 1464).

Son successeur, le fastueux Vénitien Paul II (1464-71), prit d'autres moyens pour réaliser la même idée. En 1470, il fonda une « Confrérie de la paix universelle » (c'était, on le voit, un pacifiste avant la lettre), où devaient entrer les dignitaires ecclésiastiques, les souverains, les grands et les principaux bourgeois des villes. L'Europe ainsi pacifiée, on l'entraînerait à la croisade. Cette action vigoureuse fut tentée par Sixte IV (1471-84). Dès le début de son pontificat, en 1471, il envoie près des grandes puissances cinq légats *a latere* pour provoquer la fondation d'une ligue chrétienne contre l'Islam. En 1480, après la prise d'Otrante par les Turcs, nouvelle tentative du pape. Il veut mettre sa tiare aux enchères, publie des bulles d'indulgence, lève des dîmes pour construire une flotte croisée. Lui-même va bénir cette flotte qu'il place sous le commandement du cardinal Fregoso. Le pape veut frapper un coup décisif et anéantir la puissance turque. Malgré ses efforts, la campagne échoua, et l'Italie eût pu tout craindre des Turcs si la division ne s'était mise parmi eux. Une querelle de succession se produisit après la mort de Mahomet II, entre ses deux fils, les sultans Djem et Bajazet. Djem vaincu se réfugia en Europe et vint implorer le secours des chrétiens contre son frère. Dès lors, la question d'Orient se concentra autour de la personne du malheureux fugitif : c'est à qui le posséderait et en tirerait parti. Il erra misérablement de France en Italie, successivement au pouvoir des chevaliers de Rhodes, d'Innocent VIII, puis d'Alexandre VI. Cependant on songeait toujours à la croisade. En 1501, Alexandre VI fit prêcher dans toute la chrétienté un jubilé pour la guerre sainte depuis le vendredi saint jusqu'à la Saint-Jean-Baptiste. Malheureusement, à ce moment, Louis XII et Anne de Bretagne se montrèrent seuls disposés à prendre en mains les intérêts de la chrétienté. « Mme Anne de Bretagne, comme très catholique, avait desployé ses trésors et iceux élargi, pour souldoyer grant nombre de gens d'armes et équiper force navires; et entre aultres voulut que sa grosse carraque, nommée *la Cordelière*, et plusieurs aultres fissent le voyage. » Cette flotte française, commandée par Frégent de Bidoulx et Ravenstein, échoua devant l'antique Lesbos, à l'attaque de la place de Mételin.

Vingt-cinq ans plus tard, François Ier allait s'allier avec les Ottomans, mais la papauté continuait toujours sa lutte contre l'ennemi commun des chrétiens, et en 1571 elle parvint enfin à

constituer une croisade partielle par l'union des Vénitiens et des Espagnols. Par la victoire de Lépante (6 octobre 1571), don Juan d'Autriche et Marc-Antoine Colonna, commandant des galères papales, enrayèrent pour longtemps la marche du Croissant sur l'Occident. La papauté avait sauvé l'Europe de l'islamisme, et, avec l'Europe, la civilisation.

II. — *L'œuvre d'adaptation.*

Nous venons de voir la papauté soucieuse de restaurer sa *primauté religieuse, politique et sociale.* Pour consolider cette œuvre, elle sent la nécessité de prendre la direction des temps nouveaux. Elle va faire appel au prestige des lettres et des arts pour assurer son triomphe : c'est l'ère des papes Mécènes qui s'ouvre. Ce serait une erreur de croire que l'amour des arts et des *lettres antiques* se soit jamais éteint complètement au cours du moyen âge. On trouve l'étude de l'antiquité classique, même à cette époque de culture théologique intense. D'autre part, l'Eglise protégeait les *arts* de la façon la plus large et la plus libérale. Elle avait édifié de splendides cathédrales; la sculpture et la peinture se voyaient associées aux cérémonies du culte : les trésors regorgeaient des chefs-d'œuvre d'orfèvrerie. On peut donc deviner quelle sera son attitude en face de cette grande rénovation scientifique, littéraire et artistique, qui a reçu le nom prétentieux de Renaissance. Loin de s'effrayer des voies nouvelles dans lesquelles s'engage la pensée, elle y pénètre elle-même sans la moindre difficulté. Dans le cours de l'histoire, on constate le plus souvent que l'Eglise hésite en face des nouveautés : elle se souvient qu'elle est avant tout une tradition : ici,au contraire,elle se montre empressée à favoriser la nouveauté. Les protagonistes de la première renaissance, Pétrarque et Boccace lui-même, ne reçurent des papes que des témoignages de bienveillance. On sentait le besoin d'élargir le cadre de l'esprit humain et de sortir du formalisme d'une scolastique dégénérée. L'art lui-même devait se renouveler ou abdiquer : les formules anciennes étaient usées, avilies à force d'avoir été répétées : la lassitude, l'indifférence envahissaient les esprits. L'Eglise comprit les besoins nouveaux : elle attira à Rome les représentants attitrés du mouvement humaniste, en leur prodiguant ses commendes, ses dignités et ses pensions. Au xv[e] siècle, le collège des Secrétaires apostoliques devint une brillante académie d'humanistes et de poètes. L'entrée dans ce

corps devint une faveur très recherchée, beaucoup pensant avec Vespasiano da Bisticci « que la cour de Rome était celle où les lettrés recevaient le meilleur traitement » ou, avec Filelfe, que la « Curie était le domicile naturel des maîtres de l'érudition et de la science ». On sait assez que la moralité de ces fonctionnaires ecclésiastiques était loin d'être au niveau de leur savoir. Plusieurs d'entre eux, Le Pogge, Léonard, l'Arétin, Aurispa, Loschi, Cenci, Valla, furent les agents les plus efficaces de la corruption des mœurs et de la diminution de la foi en Italie : tout en vendant à l'Eglise l'élégance de leur style, ils la combattaient de toutes les forces de leur esprit devenu païen, de leurs passions devenues immorales. Ce sont eux qui firent que la « renaissance » italienne devint une « mort » religieuse et morale. Aussi peut-on souscrire sans réserve à ce jugement de Pastor cité par M. Jean Guiraud : « Introduire des humanistes, tels que Pogge dans le collège des Secrétaires apostoliques, c'était payer trop cher les progrès qu'ils pouvaient faire faire à la latinité des documents pontificaux [1]. »

Plus tard, les papes voulurent réagir contre cette paganisation de l'esprit. Paul II, mis en défiance par les menées de l' « Académie romaine », société secrète d'archéologues et d'humanistes, en fit emprisonner les chefs, Pomponius Lœtus et Platina.

Mais le mouvement humaniste avait pris trop de force pour être arrêté par ce coup d'autorité. L'incrédulité et l'immoralité ne disparurent pas des milieux cultivés, et on continua de les trouver jusque dans l'entourage des souverains pontifes. L'Arétin, le plus vil d'entre les écrivains de la Renaissance, celui dont le nom est devenu synonyme de chantage, de dépravation morale et intellectuelle, jouit de la faveur des papes qui se succèdent sous ses yeux, au point qu'il ose briguer le chapeau de cardinal. Que ne lui passerait-on ? Il traduit les psaumes de la pénitence, il écrit la vie des saints. Peu importe que ce soit en style des tréteaux et même que cet hagiographe aspirant à la barrette soit athée comme il appert de son épitaphe : « Ci-gît Pierre l'Arétin, qui, tant qu'il a vécu, a médit de tout le monde, hormis de Dieu, duquel il n'a point parlé parce qu'il ne le connaissait point. »

Les papes ne furent guère plus heureux dans la protection qu'ils accordèrent aux arts. En se détournant de la nature physique et humaine, le moyen âge vieilli avait tari les sources

[1] Sur cette question des Papes et de l'Humanisme, voir J. GUIRAUD, *Les Papes et les origines de la Renaissance*, ou PASTOR, t. I. Introduction.

de l'inspiration artistique. L'abus du symbolisme avait fini par donner à son art un caractère froid, convenu, obscur. L'abus de l'idéalisme et le mépris de la forme l'avaient figé dans l'hiératisme et la laideur. Mécènes d'un goût éclairé, les papes contribuèrent à ramener l'art à l'étude de la nature et au respect de la forme. Malheureusement, ils ne surent pas lui donner l'inspiration chrétienne. De même que l'esprit humain s'est émancipé, ainsi l'art se laïcise et se sécularise : il n'est plus au service de l'idée religieuse seulement. Alors qu'au moyen âge la vie artistique se concentre tout entière dans la cathédrale qu'il faut élever, orner, embellir, l'époque de la Renaissance est marquée par les édifices civils ou les demeures privées qu'on construit partout : hôtels de ville, palais et villas, fontaines publiques nous disent dans leurs moindres détails les soucis de vie élégante et les préoccupations fastueuses de la cour romaine. Cependant on n'abandonne pas l'idée chrétienne. Tous les grands artistes de la Renaissance ont traité des sujets religieux et, chose singulière, ce sont deux incrédules, Pierre Pérugin et Léonard de Vinci, qui ont porté à sa plus haute expression la peinture du recueillement et de l'extase religieuse[1]. Ce qui est précisément regrettable c'est le mélange du profane et du sacré : les artistes et les lettrés s'imaginèrent pouvoir être païens et chrétiens à la fois, et ils rêvèrent d'un christianisme qui réconcilierait tout, la chair et l'esprit, l'homme et la nature, la terre et le ciel. Par les arts, le vieil Olympe trouva droit de cité jusque dans les palais pontificaux. Cependant les papes avaient l'illusion de diriger ce grand mouvement artistique : ils croyaient le dominer et le faire servir à la glorification de la papauté et à l'apothéose du christianisme. Au commencement du XVI[e] siècle, avec Jules II et Léon X, le rôle de capitale de l'Art avait passé de Florence à Rome. La ville pontificale était décidément la ville classique universelle, le centre, le régulateur de la culture européenne : c'était plus que jamais la ville par excellence, *Urbs*, comme disaient les classiques, ou l'*Aurea Roma*, comme disait le moyen âge. Là était le flambeau qui éclairait la marche en avant. Les papes Mécènes avaient fini par réaliser l'union de l'art et de la religion : ils avaient su attirer et retenir à la cour les grands maîtres, Bramante, Michel-Ange et Raphaël, qui allaient entreprendre une apothéose du christianisme par la création de la basilique vaticane, de la voûte de la Sixtine et de la Chambre de la

1. Nous faisons allusion ici à l'*Ascension* du Musée de Lyon et à la *Cène* de Sainte-Marie des Grâces à Milan.

signature. Mais ces sublimes manifestations artistiques ne redonnaient pas à la papauté l'empire sur les âmes. Les arts ont fait à l'Eglise plus de mal que de bien, en contribuant à y entretenir et à y aggraver les abus. La vénalité de la curie était dès longtemps connue : les besoins d'argent que fait naître l'amour des arts ne firent que développer son avidité fiscale. Les mœurs luxueuses et princières n'étaient pas moins célèbres : le désir de rivaliser avec les princes les plus fastueux ne fut pas de nature à les contrarier. On s'humanisa tellement qu'on en vint à perdre l'esprit chrétien.

Cet exposé de l'œuvre pontificale dans la seconde moitié du xve siècle nous permettra de comprendre pourquoi la papauté n'a pas opéré la réforme.

M. Baudrillart l'a dit excellemment dans une page que nous nous sommes proposé précisément de mettre en relief dans cette étude.

« Le xve siècle aurait dû être celui de la réforme catholique. Il ne l'a pas été. Pourquoi ?

Parce que les circonstances ont été telles que la papauté s'est vue tout d'abord et pour un temps considérable, obligée de concentrer ses efforts sur ce point : restaurer dans le monde occidental la véritable idée de la constitution de l'Eglise et du pouvoir pontifical : et cela, malgré l'opposition d'un concile, celui de Bâle, soutenu par une grande partie de l'opinion chrétienne; malgré les adeptes de cette théorie qui subordonne le pape au concile, répandus dans toutes les nations, toutes les universités; malgré la mauvaise volonté des princes et des rois, ceux de France en particulier qui cherchent à rendre leurs églises d'autant plus indépendantes à l'égard de Rome, qu'il les veulent plus subordonnées au pouvoir civil.

Parce que la papauté, à peine a-t-elle réussi à couronner l'œuvre d'union commencée à Constance, en montrant aux catholiques le vrai centre de l'unité, voit la chrétienté tout entière menacée par l'invasion musulmane et s'épuise en vains efforts pour entraîner l'Europe divisée à une croisade, sans parvenir même à faire oublier leurs discordes aux Etats italiens les plus directement visés par le Turc.

Parce que ces discordes des Etats italiens et le danger qui en résulte pour l'Etat pontifical contribuent à donner à la papauté un caractère politique qui deviendra prédominant à la fin du xve siècle, et fera trop souvent passer, chez un Sixte IV, un Alexandre VI, un Jules II, au second plan les préoccupations d'ordre purement religieux.

Parce qu'enfin la papauté elle-même, séduite par le charme

de la Renaissance, n'en verra pas assez les périls, et glorieuse de présider à l'essor de la civilisation nouvelle, n'entendra pas assez tôt le bruit des coups portés à la foi traditionnelle et le murmure des consciences troublées.

Ce n'est pas que l'œuvre de la réforme ait été jamais complètement laissée dans l'oubli. Elle a été étudiée par Pie II et par Paul II, même par Sixte IV; réforme partielle toutefois et incomplète; car d'en essayer une générale, la papauté ne l'ose, par la crainte d'entrer en lutte avec trop de dignitaires ecclésiastiques et avec tous les princes, aussi peu soucieux de prendre leur part de la réforme que prompts à dénoncer l'Eglise, quand elle ne l'accomplit pas[1]. »

Qui donc accuser de l'ajournement de la réforme? Personne, et tout le monde, et surtout les circonstances! D'une part, le problème est fatalement *mis au second rang*, par suite des circonstances que nous venons d'indiquer, par suite de la nécessité où étaient les papes, de travailler à *autre chose*, de s'adonner, d'abord et avant tout, à l'œuvre de restauration et d'adaptation que nous venons d'analyser. *Non omnia possumus omnes.* L'activité des papes, ainsi absorbée, ne pouvait se porter en même temps, avec une égale intensité, sur le problème si complexe de la réforme morale et disciplinaire.

D'autre part, le problème lui-même *est mal posé;* on s'obstine à ne vouloir la réforme que par le Concile et on veut réformer la constitution de l'Eglise elle-même. Cette prétention ne pouvait aboutir et devait rendre stériles tous les efforts faits pour la cause.

Aussi, si l'on doit regretter que la papauté du xve siècle n'ait pas opéré la réforme, on ne peut guère le lui reprocher, ou du moins il faut l'admettre pour une large part au bénéfice des circonstances atténuantes. La responsabilité est tellement atténuée qu'il serait injuste de la déclarer coupable d'avoir différé la réforme.

P.-M. Nourry,
Directeur au Grand Séminaire
de Nantes.

1. A. Baudrillart. *L'Eglise catholique. La Renaissance. Le Protestantisme*, 3e édit., p. 106-107.

Notes d'exégèse néo-testamentaire

La Divinité de Jésus-Christ dans saint Paul

I. — (*Rom.*, IX, 5.)

Le verset 5 du chapitre neuvième de l'Epître aux Romains est certainement l'un des plus importants des écrits pauliniens. Ce texte affirme-t-il la divinité de Jésus-Christ? C'est ce que nous allons examiner sommairement.

Sa valeur démonstrative dépend de la ponctuation. Selon que l'on met ou non un point après *carnem*, on aura un sens absolument différent. Commençons par transcrire le texte et donner la traduction avec les deux ponctuations possibles.

[1] Ὧν οἱ πατέρες, καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων Θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.

A qui appartiennent les pères [= les patriarches], et de qui est issu, selon la chair, le Christ, *qui est Dieu sur toutes choses*, béni dans tous les siècles. *Amen*.

[2] Ὧν οἱ πατέρες, καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα· ὁ ὢν ἐπὶ πάντων Θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.

A qui appartiennent les pères, et de qui est issu le Christ, selon la chair. *Que Dieu, qui est sur toutes choses*, [soit] béni dans les siècles. *Amen*.

Comme on le voit, la première disposition du texte affirme que le Christ est Dieu sur toutes choses. Dans la seconde, le dernier membre est une doxologie, qui se rapporte non au Christ, mais à Dieu le Père.

Il s'agit donc de savoir quelle est celle de ces deux rédactions qui présente le plus de probabilités, au point de vue critique. Un examen attentif de tous les éléments de discussion nous permettra de dégager une conclusion profitable à l'apologétique scripturaire. Il est sûr que le contexte ne résout pas la question. On n'a donc que le moyen de recourir aux diverses sources d'information [1].

Les éditions critiques ne sont pas d'accord. Griesbach (1806) et Westcott-Hort (1885) adoptent la première ponctuation et sauvegardent ainsi la preuve de la divinité du Christ. Au contraire Lachman, Trégelles et Tischendorf préfèrent la seconde ponctuation et renoncent dès lors à voir dans ce verset l'affir-

1. Les variantes textuelles : ἐπὶ πάντα, « sur tout », ἐπὶ πάντας, « sur tous » ne tirent pas à conséquence.

mation de la divinité du Christ [1]. Mais l'autorité des critiques textuels, prise en elle-même, n'a aucune valeur; elle dépend entièrement de la teneur des manuscrits qui ont servi à l'établissement du texte. Consultons donc la tradition diplomatique.

Tous les manuscrits onciaux sans exception, c'est-à-dire ceux qui ont le plus d'autorité, portent la leçon de notre Vulgate. Il en est de même des manuscrits cursifs, au nombre de 480, à l'exception de six : 5, 47, 71, 77, 79, 80, assez tardifs (XI-XIVe siècles). Presque toutes les versions : la Peschito (syriaque), la latine, l'éthiopienne, l'arménienne, la gothique, la slave, contiennent la leçon favorable à la divinité du Christ. Le témoignage des documents peut donc être regardé comme décisif.

Il nous reste à connaître l'interprétation patristique. Or on peut affirmer, sans témérité, que les Pères ont presque tous attribué au Christ la seconde partie du texte paulinien. Nous dépasserions les limites de cette note, si nous voulions citer toutes les attestations des Pères. Force nous est donc de nous restreindre à de simples indications avec renvoi aux sources. Voici la liste des Pères et écrivains ecclésiastiques : saint Irénée [2], Tertullien [3], saint Hippolyte [4], l'auteur des Philosophoumena [5], Origène [6], Novatien [7], saint Cyprien [8], saint Athanase [9], saint Hilaire [10], saint Basile [11], saint Grégoire de Nysse [12], saint Césaire, frère de saint Grégoire de Nazianze [13], l'Ambrosiaster [14], saint Epiphane [15], saint Augustin [16], Théodoret [17], saint Jean Chrysostome [18].

1. Lachman et Tischendorf mettent le point après *secundum carnem*. Trégelles le place après *super omnia*. Le résultat, au point de vue où nous nous plaçons, est le même, car dans les deux cas, on sépare *Deus* de *Christus* et on ne fait pas du premier un appositif du second.

2. *Adv. Hæres.*, III, XVI, 3. *P. G.*, t. VII, col. 922.

3. *Adv. Prax.*, 13, 15. *P. L.*, t. II, col. 170, 173.

4. *Cont. Noet.*, II, 6.

5. *Philosoph.*, X.

6. *In Rom.*, VII, 13. *P. G.*, t. XIV, col. 1140.

7. *De Trinit.*, XIII. *P. L.*, t. III, col. 935.

8. *Testim.*, II, 6. *P. L.*, t. IV, col. 702.

9. *Orat. cont. Arian.*, I, II; IV, I. *P. G.*, t. XXVI, col. 33, 468. *Epist. ad Epict.*, 10. *P. G.*, t. XXVI, col. 1065.

10. *In Ps.* CXXII, 7. *P. L.*, t. IX, col. 671; *De Trinit.*, VIII, 37. *P. L.*, t. X, col. 264.

11. *Adv. Eunom.*, IV, I. *P. G.*, t. XX, col. 677.

12. *Cont. Eunom.*, XI. *P. G.*, t. XLV, col. 861.

13. *Dial.* I, *ad* 4 et 9. *P. G.*, t. XXXVIII, col. 864, 868.

14. *In Rom.*, IX, 5.

15. *Hæres.*, LVII, 2, 9; LXXIV, 6; LXXVII, 12. *P. G.*, t. XLI, col. 997, 1008; t. XLII, col. 488, 657.

16. *De Trinit.*, II, XIII, 23. *P. L.*, t. XLII, col. 860.

17. *In Rom.*, IX, 5; *In Philip.*, IV, 20. *P. G.*, t. LXXXII, col. 152, 589.

18. *In Rom.*, XVI, 3. *P. G.*, t. LX, col. 552.

Hostile à cette interprétation, Tischendorf oppose saint Cyrille d'Alexandrie qui, dans sa lettre « aux reines », ne cite pas *Rom.*, IX, 5, pour prouver que le Christ est Dieu. On peut répondre que, pour démontrer la même thèse, on n'est pas obligé de citer invariablement les mêmes autorités. Un défenseur de l'orthodoxie, comme Cyrille d'Alexandrie, a le droit de déplacer le pivot de sa démonstration et d'utiliser toutes les ressources de l'apologétique exégétique. De plus si le patriarche d'Alexandrie n'utilise pas le texte de l'Epître aux Romains dans sa lettre « aux reines », il le cite plusieurs fois dans d'autres écrits sortis de sa plume. Il nous suffira de renvoyer à quelques-uns de ses ouvrages, qui témoignent clairement de sa pensée à cet égard [1].

La critique n'a donc aucune raison sérieuse d'abandonner ce texte christologique de première valeur. C'est une attestation de la divinité de Jésus-Christ, et, si l'on veut y reconnaître un caractère doxologique, on conclura, après un examen attentif et objectif, que cette doxologie est en l'honneur de la deuxième personne de la Trinité, du Verbe incarné.

V. ERMONI.

1. *In II Cor.*, I, 2. *P. G.*, t. LXXIV, col. 917; *Thes. de SS. Trinit.*, 4. *P. G.* t. LXXV, col. 37; *Cont. Theod. Mops. et Diod. Tars.*, 11. *P. G.*, t. LXXVI, col. 1447; *Epist.* XL [ad Acac.]. *P. G.*, t. LXXVII, col. 196; *Epist.* XLVI [ad Succens.], *ibid.*, col. 244; *Epist.* LV [in Symb.], *ibid.*, col. 312; *Hom. pascal.*, VIII[a], *ibid.*, col. 573.

Chroniques

Chronique de Morale

A la séance du 11 février 1906, M. Durkheim présentait à ses collègues de la Société française de philosophie une thèse sur la *Détermination du fait moral*. Cette thèse provoqua plusieurs lettres fort intéressantes, et la discussion qu'on en fit, le 22 mars suivant, montra jusqu'à l'évidence que les contradicteurs, à peu près d'accord tous sur le principe d'organiser scientifiquement la morale, ne s'entendaient pas du tout dans la pratique sur les moyens d'effectuer cette organisation. Il en résulta des critiques parfois fort vives de la morale dite *sociologique*, dont M. Durkheim est précisément l'un des tenants les plus en vue, et il ne serait peut-être pas inutile de montrer que, malgré le manifeste lancé il y a trois ans par M. Lévy-Bruhl en faveur de cette école, elle compte aujourd'hui encore bien peu de suffrages, même parmi les partisans d'une morale purement scientifique.

Peut-être nos lecteurs se rappellent-ils que l'année dernière nous avons exposé ici même les idées de M. Belot sur la morale scientifique [1] ? D'après lui, la morale proprement dite est une simple technique, un recueil de *moyens* à employer pour procurer une *fin* supposée admise, cette fin étant l'harmonie intérieure, la paix de l'âme : c'est l'art de produire la bonne santé morale, comme la thérapeutique est l'art de produire la bonne santé physique. Mais qui fournira les moyens à utiliser pour cela ? Ce sera une *science*, la *sociologie:* la sociologie nous apprendra quelles sont les lois du fonctionnement harmonieux d'une société, et par suite aussi du fonctionnement harmonieux de chaque âme individuelle, puisque le désaccord ou l'accord résulte dans l'âme de chacun du désaccord ou de l'accord préexistant dans la société qui nous environne. Cependant, pour en arriver là, et comme des idées aussi nouvelles risquent de heurter la conscience commune, il serait bon d'établir, au préalable, que la morale, comme *technique*, relève de la *sociologie* seule et non pas d'une autre *science* ni à plus forte raison d'une *philosophie*. C'est à cette étude préliminaire qu'est consacré le travail de M. Durkheim que nous examinons aujourd'hui.

1. *Revue pratique d'Apologétique*, nos des 15 octobre et 15 novembre 1905.

En face de la réalité morale, le *savant* peut se proposer un double but : 1° *il fera un dénombrement aussi complet que possible des phénomènes moraux*, s'attachant à en donner exactement les notes caractéristiques ; *puis il en cherchera l'explication*, il se demandera avec quels autres phénomènes ils soutiennent des rapports, afin de savoir de quelle *science* relève la technique morale : il se convaincra aisément que tous ces phénomènes ne s'expliquent, dans ce qu'ils ont de proprement moral, que par la sociologie et que, par conséquent, la *technique morale* relève de la *science sociologique* pure. Tout ceci forme ce que nous nous permettrons d'appeler la partie *spéculative* de la *science morale*. 2° Mais il reste une partie *pratique* : cette réalité morale que nous venons d'étudier spéculativement pour en donner une explication scientifique, il nous faut encore la *juger*, c'est-à-dire, somme toute, il nous faut constituer ce que Lévy-Bruhl appelait « l'art moral rationnel ». Puisque, nous l'avons vu, c'est de la science sociologique que relève cet art, ce sera la sociologie qui nous en fournira les préceptes. Comment le pourra-t-elle, et même le pourra-t-elle ? Dans quel sens devra-t-on l'entendre pour cela ? — Autant de questions qui se posent légitimement et qui demandent une réponse.

Après ce court aperçu, exposons plus en détail les idées de M. Durkheim sur ces divers points.

Première partie : *Explication des phénomènes moraux*. — Avant de tenter une explication des phénomènes moraux, il s'agit de les connaître et de les définir d'une façon qui permette de les distinguer de tout ce qui n'est pas eux. C'est en effet par une série d'observations que débute M. Durkheim. Mais comment observer et que faut-il observer ? Vais-je m'examiner moi-même pour savoir quelles sont les caractéristiques des phénomènes que je regarde comme moraux ? Non pas : la matière de nos observations sera tout *objective*. Cette attitude seule est *scientifique*. Il y a, dans la société où nous vivons, aussi bien que dans les précédentes, une *conception commune* de la morale. Voilà ce que nous observerons. Et par là se trouvent exclus, par avance, tous les systèmes philosophiques quels qu'ils soient : un système est une conception particulière. Nous nous poserons donc la question suivante : quels sont les caractères généraux servant, d'après l'opinion commune, à distinguer les faits moraux des faits amoraux ? Suivant M. Durkheim, ces caractères, communs à toutes les époques et à toutes les civilisations, sont au nombre de deux :

1° L'*obligation*, entendue à peu près à la manière kantienne. « Les règles morales sont investies d'une autorité spéciale en vertu de laquelle elles sont obéies parce qu'elles commandent. » — « Quand une règle est violée, il se produit généralement pour l'agent des conséquences fâcheuses pour lui. Mais parmi ces conséquences fâcheuses, nous pouvons en distinguer de deux sortes. 1° Les unes résultent mécaniquement de l'acte de violation. Si je viole la règle d'hygiène qui m'ordonne de me préserver des contacts suspects, les suites de cet acte se produisent automatiquement, à savoir la maladie. L'acte

accompli engendre de lui-même la conséquence qui en résulte, et, en analysant l'acte, on peut par avance savoir la conséquence qui y est analytiquement impliquée. 2° Mais quand je viole la règle qui m'ordonne de ne pas tuer, j'ai beau analyser mon acte, je n'y trouverai jamais le blâme ou le châtiment. Le lien qui réunit l'acte et sa conséquence est, ici, un lien *synthétique*... Puisque les sanctions ne résultent pas analytiquement de l'acte auquel elles sont attachées, c'est donc, vraisemblablement, que je ne suis pas puni, blâmé, *parce que* j'ai accompli tel ou tel acte. Ce n'est pas la nature intrinsèque de mon acte qui entraîne la sanction. Celle-ci ne vient pas de ce que l'acte est tel ou tel, mais de ce que l'acte n'est pas conforme à la règle qui le prescrit..... Un acte intrinsèquement le même, qui est blâmé aujourd'hui chez un peuple européen, ne l'était pas en Grèce, parce qu'en Grèce il ne violait aucune règle préétablie..... Ainsi il y a des règles présentant un caractère particulier : nous sommes tenus de ne pas accomplir les actes qu'elles nous interdisent tout simplement parce qu'elles les interdisent[1] ».

2° La « *désirabilité* ». — L'analyse de Kant, en effet, « ne nous montre qu'un des aspects de la réalité morale. Nous ne pouvons accomplir un acte qui ne nous dit rien et uniquement parce qu'il est commandé. Poursuivre une fin qui nous laisse froids, qui ne nous semble pas *bonne*, qui ne touche pas notre sensibilité, est chose psychologiquement impossible. Il faut donc qu'à côté de son caractère obligatoire, la fin morale soit désirée et désirable[2] ».

Mais ce désirable est d'un genre tout spécial ; il ne va pas sans l'*effort*. « La désirabilité particulière à la vie morale en effet ne ressemble pas à la désirabilité des objets auxquels s'attachent nos désirs ordinaires. Nous désirons l'acte commandé par la règle d'une façon spéciale. Notre élan, notre aspiration vers lui ne vont jamais sans une certaine peine, sans un effort. Même quand nous acccomplissons l'acte moral avec une ardeur enthousiaste, nous sentons que nous sortons de nous-mêmes, que nous nous dominons, que nous nous élevons au-dessus de notre être naturel, ce qui ne va pas sans une certaine tension, une certaine contrainte sur soi[3]. » C'est ce désirable *sui generis* que l'on nomme le *Bien*.

Le *Bien* et le *Devoir*, telles sont donc les deux caractéristiques de la réalité morale. Ces deux éléments peuvent, suivant les temps, les lieux, les individus, entrer en combinaison dans des proportions variables, mais on les retrouve partout présents avec la physionomie spéciale que l'observation nous a fait découvrir. Ils ne sont pas réductibles l'un à l'autre; on ne les tire point l'un de l'autre; l'observateur n'a qu'à les maintenir tous deux, séparément, tels qu'il les aperçoit, s'il ne veut pas fausser la réalité qu'il étudie.

Après avoir déterminé les caractéristiques de la réalité morale, il

1. *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1906, p. 114.
Id., *ibid.*, p. 120-122.
2. Id., *ibid.*, p. 122.
3. Id., *ibid.*, p. 122.

s'agit de les expliquer. La sociologie nous fournit précisément une explication. Donnons-la, et nous aurons ainsi prouvé du même coup que, si la société est précisément le milieu nécessaire pour l'éclosion du fait moral et qu'elle peut seule en produire les caractéristiques, c'est bien de la sociologie comme science que dépendra la morale comme technique [1].

Tout d'abord, remarquons que « nous n'avons de devoirs que vis-à-vis des consciences ; tous nos devoirs s'adressent à des personnes morales, à des êtres pensants [2] ». Mais quels sont ces sujets pensants ? Manifestement, ce ne peut être que moi — ou d'autres êtres que moi [3].

Or, si nous consultons la conscience morale commune, elle nous répondra que des actes faits *exclusivement* pour notrè conservation ou notre amélioration personnelle n'ont jamais été regardés comme moraux. Il n'y a proprement acte moral que là où se rencontre le *dévouement*, le *désintéressement*. « Ainsi l'individu que je suis, en tant que tel, ne saurait être la fin de ma conduite morale » (p. 127).

Mais, les autres êtres, mes semblables, pourraient-ils jouer ce rôle ? Pas davantage. « Si je ne fais rien de moral en conservant ou en développant mon être individuel comme tel, pourquoi l'individualité d'un autre homme aurait-elle un droit de priorité sur la mienne ? Si, par soi-même, l'agent n'a rien qui puisse conférer un caractère moral aux actes qui le visent, pourquoi un autre individu, son égal, jouirait-il d'un privilège que le premier n'a pas ? Entre eux, il ne peut y avoir que des différences de degrés — les uns, en plus, les autres en moins — ce qui ne saurait expliquer la différence de nature qui sépare une conduite *morale* et une conduite *amorale* [4]. » — « D'autre part, si un de mes semblables ne saurait, en servant d'objectif à ma conduite, lui imprimer un caractère moral, celle-ci ne deviendra pas morale en prenant pour fin non pas un, mais plusieurs individus comme tels [5], » puisque aucun d'eux n'a *par soi* de valeur morale.

Donc, pour que mes actes — soit qu'ils visent autrui, soit qu'ils me visent moi-même — aient une valeur morale, il faut « qu'ils visent une fin supérieure à l'individu que je suis ou aux individus que sont les autres hommes [6] ». Quel sera donc cette fin ?

La réponse paraît embarrassante, car nous ne nous sommes reconnus de devoirs que vis-à-vis d'individus. Or voici que nous avons éliminé peu à peu tout sujet individuel. « Il ne reste plus d'autre objectif possible à l'activité morale que le sujet *sui generis* formé par une pluralité de sujets individuels associés de manière à former

1. C'était la preuve réclamée, on se le rappelle, par M. Belot.
2. Id., *ibid.*, p. 122.
3. Le schéma de cette argumentation est emprunté à l'*Ethique* de Wundt (Note de M. Durkheim).
4. Id., *ibid.*, p. 128.
5. Id., *ibid.*, p. 128.
6. Id., *ibid.*, p. 128

un groupe; il ne reste plus que le sujet collectif[1]. » Mais ce sujet collectif n'est pas la simple réunion, le simple total des individus particuliers, puisque nous avons exclu cette solution. C'est la société, mais la société conçue comme idéal, conçue « comme une personne morale qualitativement distincte des personnes individuelles qu'elle comprend et de la synthèse desquelles elle résulte[2] ». Ainsi, de même que « Kant postule Dieu, parce que, sans cette hypothèse, la morale est inintelligible », de même « nous postulons une société spécifiquement distincte des individus, parce que, autrement, la morale est sans objet, le devoir est sans attache[3] ». « La morale commence donc là où commence l'attachement à un groupe, quel qu'il soit[4]. »

Ceci posé, il est facile d'expliquer les caractéristiques du fait moral.

1° « On montrera, en effet, comment la société est une chose bonne, désirable pour l'individu qui ne peut exister en dehors d'elle, qui ne peut la nier sans se nier; comment en même temps, parce qu'elle dépasse l'individu, celui-ci ne peut la vouloir et la désirer sans faire quelque violence à sa nature d'individu[5]. » Et ceci explique le *Bien* que l'on souhaite, mais que l'on n'atteint pas sans effort.

2° « On fera voir ensuite comme la société, en même temps qu'une chose bonne, est une autorité morale qui, en se communiquant à certains préceptes de conduite qui lui tiennent particulièrement à cœur, leur confère un caractère obligatoire[6]. » L'homme, en effet, qui tient tout de la société, la respecte et, « en raison de ce respect, notre volonté défère aux ordres qu'elle prescrit, simplement parce qu'elle les prescrit[7]. » En fait, d'ailleurs, un examen détaillé de chaque obligation montrerait que « c'est bien à cette source que les règles morales puisent cette autorité qui les fait apparaître aux consciences comme obligatoires[8] ». Chaque société n'a, en effet, que la morale qu'il lui faut; même la morale dite individuelle se règle d'après l'état social : « L'idéal du Romain ou l'idéal de l'Athénien étaient étroitement en rapport avec l'organisation propre de chacune de ces cités[9]. » Ceci nous explique le *Devoir*.

Et maintenant les actes qui paraissent purement individuels vont pouvoir, s'ils sont orientés vers un but social, prendre un caractère de moralité. Participant à la vie du groupe, on participe par le fait même à l'idéal social; il y a un peu de cet idéal en chacun de nous. « Le dévouement interindividuel, le dévouement du savant à la la science, qui ne sont pas des fins morales, participent cependant

1. *Bulletin de la Société française de philosophie*, p. 128.
2. Id., *ibid.*, p. 128
3. Id., *ibid.*, p. 129.
4. Id., *ibid.*, p. 115.
5. Id., *ibid.*, p. 115.
6. Id., *ibid.*, p. 116.
7. Id., *ibid.*, p. 133.
8. Id., *ibid.*, p. 133.
9. Id., *ibid.*, p. 133.

de ce caractère d'une manière indirecte et par dérivation [1] » ; « car ce qui nous lie moralement à autrui, ce n'est rien de ce qui constitue son individualité empirique, c'est la fin supérieure dont il est le serviteur et l'organe [2] », c'est-à-dire en d'autres termes l'idéal social.

IIe PARTIE. *Jugement de valeur porté sur la réalité morale.* — C'est donc la sociologie qui nous a permis d'expliquer les phénomènes moraux. La philosophie s'y montrait impuissante ; mais, grâce aux sociologues, nous voici en possession d'une explication scientifique de la réalité morale, d'une science morale théorique. Reste la morale pratique, l'art moral rationnel, comme dit Lévy-Bruhl. Il ne suffit pas, en effet, d'expliquer ce qui est, de donner les raisons des phénomènes moraux en général, il faut encore nous prononcer sur la valeur de telle morale concrète, actuellement existante. Et voilà ce qui paraît maintenant très malaisé. D'une part, en effet, la morale nous a paru relever de la sociologie seule; c'est le recours à la sociologie qui a permis de donner des phénomènes moraux une explication scientifique et déterministe. Mais vouloir porter des jugements de valeur, c'est précisément tenter de briser ce déterminisme même. Et pour cela, à quoi pourrons-nous bien faire appel, puisque, encore une fois, c'est uniquement de la sociologie que relève la morale, puisque c'est la société qui fonde la moralité ? Comment trouver dans la sociologie, seul auxiliaire que nous ayons, une fois bannis tous les autres, le moyen de sortir du déterminisme qu'elle-même a établi ?

Avec la morale philosophique, on pouvait en appeler de la société à l'individu ; mais cette issue nous est fermée ici, puisque l'individu tient tout du groupe dans lequel il vit, tout, même cette raison, d'apparence personnelle, au nom de laquelle il ne peut certes pas s'insurger contre celle dont il la tient.

Difficile problème ! M. Durkheim prétend cependant le résoudre. C'est bien l'*opinion sociale* actuellement existante, concrète, qui impose la forme de nos devoirs contemporains, mais c'est la *réalité sociale* qui nous permet de les juger. La société qui, de fait, existe peut très bien, en effet, ne pas avoir exactement conscience de la réalité qu'elle porte en elle à l'état plus ou moins obscur et latent ; elle peut même se trouver en contradiction avec elle. Nous la jugerons donc et, s'il le faut, nous la condamnerons au nom de cette réalité, qui est elle-même encore, mais elle-même plus vraiment, plus pleinement. Nous en appellerons d'une réalité qui s'ignore à cette même réalité mieux connue. Et qu'on remarque bien que la raison individuelle n'aura rien à voir ici, que l'individu ne s'insurgera pas contre la société ; car la réalité qui nous servira de norme, ne peut être déterminée que par une science — la sociologie dans l'espèce — et que la science est précisément le triomphe de l'impersonnalisme.

Deux cas, entre autres, pourront se présenter : la destruction de coutumes surannées, poids mort que traîne la société après elle ; et

1. *Bulletin de la Société française de philosophie,* p. 116.
2. Id., *ibid.*, p. 130.

l'introduction de nouveaux devoirs qu'elle appelle inconsciemment, malgré ses dénégations peut-être.

« Il peut se faire qu'à côté de la morale constituée et qui se maintient par la force de la tradition, des tendances nouvelles se fassent jour, plus ou moins conscientes d'elles-mêmes. La science des mœurs peut alors nous permettre de prendre parti entre ces morales divergentes : celle qui est, d'une part, celle qui tend à être, de l'autre. Elle peut nous apprendre, par exemple, que la première correspond à un état de choses qui a disparu ou qui est en train de disparaître ; que les idées nouvelles qui sont en train de se faire jour sont, au contraire, en rapport avec les changements survenus dans les conditions de l'existence collective et réclamés par ces changements ; elle peut nous aider à préciser ces idées et à les déterminer. »

Tel est l'essai de morale sociologique que M. Durkheim soumettait, le 11 février dernier, à l'appréciation de ses collègues de la Société française de Philosophie. Les critiques lui sont arrivées nombreuses; il nous reste à les faire connaître, ou, du moins, à utiliser celles qui nous paraissent justes et fondées pour l'appréciation que nous nous permettrons de porter sur sa tentative.

Remarquons, tout d'abord, que la morale esquissée par M. Durkheim paraît, *au premier coup d'œil*, ne pas manquer d'élévation; le dévouement de l'homme à une personnalité collective, à une espèce d'idéal qui domine la société concrète, n'est pas dépourvu d'une certaine grandeur. M. Dunan, non sans quelque ironie, s'est avisé de faire remarquer que cet idéal, élargi, transcendant à toute la nature, au lieu de l'être seulement à la société, faisait du sociologue un platonicien. Naturellement, M. Durkheim a repoussé de toutes ses forces ce voisinage peu flatteur ; la sociologie ne se compromet pas avec la métaphysique !

Nous ne songeons donc pas à rejeter ce système dans tous ses détails. Nous avons au contraire plus d'un point d'attache avec lui. Tout d'abord, il faut savoir gré à M. Durkheim de maintenir le caractère *strictement* obligatoire du devoir, à l'heure où tant d'autres le sacrifient. Il est vrai, d'autre part, que nous ne sommes obligés qu'envers des personnes, jamais envers des choses. Il est encore vrai que, d'après M. Durkeim, la morale doit subir, dans sa *matière*, une évolution qui l'adapte aux divers milieux sociaux. C'est seulement ainsi qu'elle pourra se mettre au service du progrès.

Et ce dernier point nous semble d'une si haute importance, que c'est de lui précisément que nous allons partir pour montrer que la morale sociologique n'est que la servante d'une évolution aveugle, et qu'au contraire la morale individuelle, seule, peut être dite vraiment progressiste.

Il faut, dit M. Durkheim, vivre la morale de son temps. Soyons de notre époque : hommes du XXe siècle, ne prétendons pas enfermer notre vie dans les cadres d'un passé à jamais disparu. Une telle prétention, d'ailleurs, serait impossible; la société, d'elle-même, se

1. *Bulletin de la Société française de philosophie*, p. 137.

charge d'éliminer ceux qui refusent de s'adapter à elle. Tout conservatisme inintelligent est fatalement voué à la défaite et à la mort. Bref, la morale sociologique se donne comme la morale du progrès.

Oui, la vraie morale doit être un instrument de progrès. Nous n'avons jamais hésité à le reconnaître, pour notre part; nous le voulons plus que personne. Nous ne repousserons jamais la collaboration précieuse des sociologues. Nous sommes donc, pour le résultat, absolument d'accord avec M. Durkheim. Seulement, nous prétendons que, précisément, ce progrès, la *morale sociologique* est impuissante à le procurer. Prouvons-le.

Suivant M. Durkheim, s'il faut vivre la morale que réclame notre époque, cela ne veut pas dire nécessairement que nous devions nous soumettre à l'opinion régnante sans pouvoir la critiquer. L'*opinion*, en effet peut se tromper, elle peut ne refléter qu'imparfaitement, ou même faussement, la *véritable réalité sociale* : or, c'est à cette véritable réalité sociale que nous devons nous adapter. Mais pour s'y adapter, il faut la connaître, et nous la connaissons au moyen de la sociologie, ou plutôt d'une branche spéciale de la sociologie : *la physique des mœurs et du droit*. On a prétendu — à l'encontre de M. Durkheim — qu'il ne pouvait opter pour la véritable réalité sociale contre l'opinion courante qu'en reniant son système, car, d'une part, il avoue que les prescriptions morales n'ont d'autorité obligatoire que lorsqu'elles sont imposées par l'opinion, et cette obligation est constitutive du fait moral. Mais d'autre part, si je m'oppose à l'opinion, je renverse et je nie l'autorité qu'elle confère : je serais donc immoral dans ce cas. Conservatisme ou immoralité, tel est le dilemme. L'auteur s'est tiré de ce mauvais pas en faisant remarquer que la réalité morale véritable, méconnue par l'opinion, si elle n'était pas encore obligatoire, *méritait* du moins de le devenir, et qu'ainsi ce n'est par contre l'obligation, mais pour l'obligation que travaille le sociologue. Soit, admettons qu'il n'y ait pas là de contradiction, Admettons également que, puisque c'est la science — chose sociale et impersonnelle au premier chef — qui permet au sociologue de discerner la véritable réalité sociale et de l'opposer à l'opinion, ce n'est pas par un appel à la raison individuelle, au sens propre, qu'il se libère de l'opinion publique.

Mais, d'abord, cela ne suffirait pas pour que la morale sociologique pût se dire une morale de progrès. Je veux bien que le sociologue puisse connaître la réalité sociale encore ignorée de l'opinion : toujours est-il qu'il ne songe pas à la réformer, à l'aiguiller dans telle direction qu'il juge préférable. C'est de l'opinion qu'il juge ; mais sur la réalité sociale sous-jacente, j'entends sur sa valeur, il est complètement muet. C'est elle qui le traîne à sa remorque. Or, il s'en faut que, nécessairement et toujours, la société évolue vers un progrès indéfini. Le progrès indéfini est une légende dont on a fait bonne justice. Nous lisons dans un récent ouvrage de M. Brunetière : « Il y a de faux mouvements, et l'histoire est pleine de changements désastreux, c'est-à-dire qui ne s'accomplissent qu'au détriment de quelque chose ou de quelqu'un.

Je sais que le fruit tombe au vent qui le secoue,
Que l'oiseau perd sa plume et la fleur son parfum,
Que la création est une grande roue
Qui ne peut se mouvoir sans écraser quelqu'un.

Il en est de la « société » comme de la « création ». Quelques progrès se compensent, ou, en quelque sorte, s'annulent, mais quelques autres se paient plus qu'ils ne valent !... Hélas ! une seule chose est certaine, qui est que nous marchons ou, comme on dit familièrement, que nous en faisons le geste ; mais une chose est douteuse, problématique, inquiétante, qui est de savoir si nous avançons... Les Chinois en sont un exemple, dont la civilisation ne s'est peut-être arrêtée que pour n'avoir eu depuis quatre mille ans d'autre idéal que le bien-être. Et, pour toutes ces raisons, qui dira qu'en fin de compte ce qu'on appelle si facilement « progrès », ne serait pas quelquefois une espèce de recul ?... « Non seulement le progrès n'a rien de nécessaire ni de continu, non seulement il ne va jamais sans quelque compensation, mais encore il n'est souvent que retour en arrière [1]. »

Et donc, je consens à admettre que la morale sociologique suive de très près l'évolution ; mais, comme toute évolution n'est pas nécessairement progrès, et que cette évolution nos sociologues ne la dirigent pas, mais qu'ils la constatent, je me refuse à leur reconnaître le titre d'artisans du progrès.

Faudra-t-il donc se résigner au rôle d'enregistreurs d'une évolution fatale ? Non pas, car, des aveux mêmes échappés à M. Durkheim, on peut tirer la possibilité d'une action directe sur la réalité sociale; mais cette action réclame des motifs moraux individuels, qui libèrent l'individu de la société.

C'est ce que nous montrerons prochainement.

J. Cartier.

(A suivre.)

(1) F. Brunetière. *Questions actuelles.* Perrin (1907), p. 124, 125, 126, 130, 134.



Informations

Paroles d'évêque.

Mgr l'évêque d'Agen, dans une lettre récente adressée au supérieur et aux directeurs de son grand Séminaire, fait une réflexion très juste sur la mesure à tenir entre les opinions extrêmes. Ce n'est point qu'elle soit tout à fait neuve, puisqu'il y a longtemps que saint Thomas a dit que la vérité chemine dans les voies « moyennes ». Mais il y a toujours profit à recueillir des conseils de sagesse.

« L'enseignement, dit Mgr du Vauroux, doit se tenir, en matière de doctrine, à égale distance des novateurs trop hardis et des tradionalistes trop timides. La loi du dogme est de se développer, et beaucoup de modifications d'ordre purement humain s'imposent aux systèmes théologiques... Soyez donc nettement hostiles à l'étroitesse déplorable qui soupçonne d'hérésie toute solution tant soit peu neuve des problèmes très nombreux dont l'Eglise permet la libre discussion. Il faut s'élever contre ce prétendu zèle de la vérité, dont le plus clair résultat est d'éloigner de la foi catholique des esprits capables de la désirer et d'en obtenir la grâce. L'incrédulité n'a que trop l'habitude de nous accuser d'*intolérance* et de *fanatisme*; ne donnons pas prise à ses critiques en abusant de la méthode d'autorité, en mettant de l'absolu là où il n'y a place que pour des opinions... »

Une nouvelle Revue catholique [1].

La nouvelle *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, publiée sous la direction d'un groupe de professeurs dominicains, sera, comme son titre l'indique, une vaste *encyclopédie* religieuse. Le programme est étendu; car il porte sur toutes les sciences religieuses, sur la Logique, la Métaphysique, l'Esthétique, la Psychologie et la Morale individuelles et sociales, l'Histoire de la Philosophie, sur la Méthodologie théologique, la Théologie spéculative, la Théologie biblique, l'Histoire des doctrines théologiques, la Science des religions; elle promet de faire « de l'information l'une de ses principales tâches, et de donner à ses publications un caractère vraiment scientifique ». Heureusement, pour accomplir un pareil labeur, elle s'est assuré le concours de rédacteurs nombreux et très distingués. Nous lui souhaitons la bienvenue et le succès le plus complet.

Un mauvais livre.

Il est toujours pénible d'avoir à se montrer dur à l'égard des manifestations de toute pensée, même étrangère à la nôtre; et pourtant on a le devoir d'être sévère pour un livre comme celui qu'a publié récemment M. l'abbé Jean Le Morin [2].

1. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, trimestrielle. Desclée. France et Belgique, 12 francs. Union postale, 14 francs.

2. *Vérités d'hier? La théologie traditionnelle et les critiques catholiques*, in-12, 345 pages. Paris. E. Nourry, 1906.

Tout, dans cet ouvrage, esprit, méthode et résultats, concourt à décourager la sympathie.

Dans des sciences délicates et en voie de devenir, qu'il s'agit d'adapter à l'immuable doctrine, il faut apporter un esprit nuancé, il est nécessaire surtout d'avoir une attitude faite de simplicité, de cordialité pour l'Eglise et d'expérience intime et profonde des grands biens que la foi nous donne, qui nous permet très légitimement et en toute sécurité d'âme d'attendre des mises au point qui jamais, et en aucun ordre de connaissance, ne se font du premier coup. Les spécialistes[1], quand ils ont l'âme religieuse, savent fort bien garder cette attitude sans détriment ni pour la science qu'ils font, ni pour la foi dont ils vivent. Mais lorsqu'un esprit inquiet et sans connaissances spéciales sérieuses, pénètre dans le domaine où s'élabore la science religieuse, non pour se spécialiser en quelque tâche utile, mais pour s'agiter et papillonner un peu partout, il y a grand danger que le vertige le prenne. Et quand à cela se joint une sorte de myopie d'ordre moral, qui fait qu'on ne voit que les difficultés et non les certitudes, et qu'on se prend de la manie de les collectionner toutes, futiles et importantes, imaginaires et réelles, pour en grossir l'importance et produire le trouble chez les lecteurs; quand, dans un livre, le son de l'âme ne se fait entendre que rarement et toujours sur un ton dramatique qui voudrait être touchant et que dément tout l'ouvrage[2], alors il est clair qu'on manque d'esprit scientifique autant que d'esprit catholique.

Si l'esprit qui inspire le livre est mauvais, la méthode qu'on y applique n'est pas meilleure. Le procédé, toujours le même, consiste à prendre certains enseignements de l'Eglise, souvent sous leur revêtement extérieur le plus ancien, à les raidir dans l'exposé, parfois jusqu'à les fausser au point de ne laisser entrevoir aucune souplesse dans la tradition patristique, lorsque pourtant elle existe; à prendre comme interprètes de la tradition des auteurs inconnus ou qui écrivaient il y a trente ans et plus pour le grand public[3], puis à opposer encore, contraste qu'on voudrait rendre saisissant, les ré-

1. L'auteur, sans s'en douter, en fournit lui-même un exemple dans l'anecdote contée pages 165-167. Au dilemme qu'aurait opposé Mgr Capalti à la vocation naissante de J.-B. de Rossi : « Vous serez forcé d'être hypocrite, ou vous scandaliserez »; le grand archéologue romain a victorieusement répondu par sa vie et son œuvre, et l'appui de l'Eglise et de la papauté, on le sait assez, ne lui a jamais manqué.

2. Cf. la préface, et pages 70, 355.

3. Sur la question du caractère historique de la Bible, toute la tradition catholique se trouve représentée par un petit livre du P. Caussette, dont le titre indique assez le caractère : *Ananie ou le guide de l'homme dans son retour à Dieu*. Paris, Palmé, 1878.

Pour le déluge, le représentant autorisé de la tradition catholique est, paraît-il, l'abbé Barruel (p. 121); ailleurs (p. 122), telle doctrine est la doctrine officielle de l'Eglise, parce que son auteur est professeur au Collège romain. L'appareil scientifique du livre semble emprunté, pour la plus grande part, aux livres de MM. Houtin et Lefranc.

sultats auxquels croient être arrivés sur certains points des savants catholiques qu'on cite souvent de seconde main[1], où dont on dénature parfois la pensée[2]; enfin à critiquer comme preuve de la divinité de l'Eglise des faits qui jamais n'ont été donnés comme tels par personne[3]. Voilà la méthode; elle est simple au point d'être simpliste, et quand on pense à l'importance vitale du sujet traité et du contre-coup produit dans de certaines âmes, on serait tenté de la qualifier à un autre point de vue que le point de vue scientifique, et l'appréciation serait plus sévère encore.

Le résultat souhaité d'un pareil livre serait, d'après l'auteur, de demander à l'Eglise la lumière qu'il attend avec angoisse. On ne voit pas bien comment on peut trouver la lumière en jetant ses doutes dans le grand public et en les débitant en in-12 à 3 fr. 50.

Quand on en est venu à perdre la foi et qu'on regarde cela comme un malheur, on se tait; quand on est fanatique ou ambitieux de popularité, on avoue qu'on combat l'Eglise; quand on doute tout en voulant rester encore chrétien, on étudie sérieusement et on prie.

Le vrai résultat d'une publication comme celle-ci et d'autres qui sont déjà sorties de la même entreprise de démolition, c'est d'une part de jeter l'angoisse et le trouble dans de pauvres âmes mal assurées dans la connaissance scientifique et dans l'expérience morale et personnelle de leur foi; c'est, d'autre part, de signaler à la malveillance et peut-être de compromettre, par l'abus qu'on en fait, les travaux de savants sérieux qu'on devrait bien laisser travailler en paix. Ils seraient en droit de dire à l'auteur, ce que Mgr Mignot écrivait dans son discours sur la méthode de la théologie:

« On voit quelquefois des imprudents, dont la main n'est pas faite à manier le fléau de la critique, et dont la poitrine ne peut supporter l'âcre poussière, s'aventurer « dans la chambre où l'on vanne »; loin d'y faire un utile travail, ils y étouffent, troublent tout, et se plaignent encore qu'on gâte la moisson. Il faut les reconduire doucement à la porte : nous leur donnerons notre froment quand il sera prêt. »

1. Par exemple, si l'auteur avait quelquefois feuilleté lui-même l'*Histoire des peuples de l'Orient*, de Lenormant, il saurait écrire son nom correctement (p. 19). Ailleurs (p. 321 et 343), on ne ferait pas de M. Tanquerey, le savant sulpicien, dont le *Manuel de théologie* est si connu, le R. P. Tanquerey.

2. Page 159 : « Or, les historiens, même catholiques, n'osent catégoriquement affirmer que saint Pierre soit allé à Rome. » C'est exactement le contraire qu'il faudrait dire. Les historiens, même protestants, n'osent plus prétendre que saint Pierre n'est pas venu à Rome. Si M. Le Morin avait étudié de près les historiens qu'il cite, il aurait vu que c'est seulement d'une première venue de saint Pierre à Rome, qu'on a pu dire qu'elle était indémontrable, quoique possible.

3. Dans le chapitre sur la divinité de la religion (p. 107-188), on critique par exemple la légende de saint Procope, la vie de sainte Philomène, l'authenticité de la crèche vénérée à sainte Marie Majeure, celle de Santa Casa de Lorette. Je ne sache pas que ces dévotions aient jamais été présentées comme note de la véritable Eglise.



Revue des Revues

REVUES FRANÇAISES

Etudes (20 novembre). — A. d'Alès : *Le programme du catholicisme en Pologne*. — « La *Revue Universelle* de Cracovie conviait, naguère, des catholiques notables de Pologne à lui envoyer des consultations sur le programme d'action qu'il convient à l'Eglise d'adopter dans ce pays. » L'auteur donne des extraits de ces consultations; ils présentent le plus haut intérêt. Quelques citations en feront foi. 1° De Mgr Likowski, évêque de Posen (Pologne germanique) : « Le catholicisme avait encore un rôle à remplir : s'emparer de la question sociale (envisagée d'un point de vue pratique), autrement dit, arracher aux mains des socialistes sans foi cette arme dangereuse;... les évêques devraient stimuler le jeune clergé et l'élite intellectuelle des laïques à étudier les fondements de la question sociale; cette question si grave est encore, chez nous, il faut l'avouer, *terra incognita*. » 2° De Mgr Bilczewski, archevêque de Lemberg (Pologne autrichienne). « Pour reconquérir la confiance des classes déshéritées de la société, l'Eglise doit prendre expressément et sans relâche la défense de toutes leurs revendicatious justes. Elle n'est pas moins obligée de rappeler sans cesse aux classes dirigeantes et riches que la sécurité de l'Eglise et de la patrie, que leurs propres intérêts leur font un devoir impérieux de soutenir au plus tôt, par leur argent et par leur travail, toutes les associations recommandables formées pour le bien des ouvriers et des laboureurs; de favoriser la création de corporations professionnelles, appuyées sur les principes de la justice chrétienne. » — 3° Selon Mgr Zwierowicz, évêque de Sandomir (Pologne russe), il faut élever le niveau de l'instruction du clergé; attirer l'élite intellectuelle des laïques à l'Eglise; protéger les classes populaires et laborieuses contre les ravages du socialisme; initier le peuple aux questions religieuses et sociales ; travailler à la fondation de monastères. — 4° K. Siemenski trace le tableau navrant des maux de toute espèce que font subir les Juifs à la Pologne. — 5° Henryk Sienkiewicz juge sévèrement le clergé polonais : « Une sorte de pétrification de la foi propage dans les rangs du peuple une fausse religiosité, dont le clergé doit être en partie rendu responsable. Pourquoi le clergé? Parce que, en faisant trop grand cas de

la forme, au détriment du fond, il développe une foi morte, uniquement attachée à l'observation fanatique et mécanique des cérémonies du culte. A cette tendance ou à cette inconscience du clergé, quel remède ? La réponse est claire, et la voie de l'Eglise catholique en Pologne, toute tracée. Tout d'abord, faire revivre dans les âmes une foi active ; lui rendre sa vitalité perdue. Puis, de cette foi, faire une force morale, agissant immédiatement sur la vie et sur les actes du peuple. » — (5 novembre). PAUL AUCLER : *La paix ou la guerre : Une paix dangereuse.* — PAUL BERNARD : *Bulletin de théologie.*

Revue des Deux Mondes (1er novembre). — J. GRASSET : *L'occultisme.* — Ne pas confondre l'occultisme avec le *spiritisme* qui n'en est qu'une explication dénuée de tout caractère scientifique ; ni avec le *surnaturel :* « Le surnaturel, non seulement n'est pas de la science (ce qui le rapproche de l'occulte), mais *n'en sera jamais*, ne peut pas en être, et par là il se sépare absolument de l'occulte. Notez qu'en constatant ceci je ne crois én rien diminuer la valeur de nos connaissances sur le surnaturel. Mais la connaissance que nous avons du surnaturel n'est pas d'ordre scientifique, et ne peut pas devenir d'ordre scientifique sous peine de disparaître. *Un miracle susceptible d'être, un jour ou l'autre, scientifiquement expliqué ne serait plus un miracle.* » A noter le passage suivant, intéressant l'apologétique : « Je crois qu'il faut absolument renoncer, et pour toujours, à une espérance qui paraît tenir au cœur de plusieurs auteurs, honorables entre tous. Cette espérance, que je crois une illusion, est la pensée qu'on pourrait appliquer la connaissance des phénomènes occultes à l'apologétique et au triomphe ou à la réfutation et à l'écrasement d'une doctrine philosophique ou religieuse quelconque. Je pose en principe qu'*aucune* doctrine philosophique ou religieuse n'a intérêt au succès ou à l'insuccès de ces recherches. L'avenir d'aucune de ces doctrines n'est lié au sens dans lequel seront formulées les conclusions d'aujourd'hui et celles de demain dans l'enquête que je fais ici. Et c'est fort heureux pour ces doctrines ! Car des faits aussi discutables et discutés ne pourraient donner qu'une base et des arguments bien fragiles à une philosophie ou à une religion. Il avait paru à beaucoup d'auteurs que le spiritualisme en particulier trouvait dans le spiritisme une sorte de démonstration expérimentale... Anathèmes, craintes, illusions, tout cela disparaît, si, comme j'en suis convaincu, il n'y a absolument rien de démontré et de vrai dans l'*hypothèse spirite.* On peut et on doit discuter l'existence des faits sur lesquels cette théorie s'appuie. Mais ces faits, fussent-ils absolument démontrés, n'impliquent à aucun titre l'évocation d'esprits, et ne prouvent donc ni la survivance, ni les anges, ni les démons. Le Dr Surbled dit très justement : « Nous n'apercevons pas là une base pour l'apologétique et nous y dénonçons au contraire une illusion dangereuse, une véritable erreur de tactique. » « Il ne faut d'ailleurs pas plus voir dans ces études — poursuit le professeur Grasset — un instrument de combat contre les doctrines spiritualistes et religieuses. Je ne suis pas de l'avis de M. Richet quand il dit que, depuis et par ces

recherches, « le surnaturel est devenu phénomène naturel ». Non! comme je l'ai dit plus haut, l'occulte n'a rien à voir avec le surnaturel ni pour l'étayer ni pour le renverser. »

Revue philosophique (novembre). — PROBST-BIRABEN : *L'extase dans le mysticisme musulman.* — L'auteur indique, d'après les mystiques arabes, les phases de l'ascétisme (préparation, perfection, attente) précédant l'extase : les moyens de parvenir à l'extase seraient l'examen de conscience, l'élimination, des obstacles et l'abstraction (abolition des sensations phénoménales); enfin l'attente paisible dans laquelle, l'homme, sans pensée désormais, est à l'état de pure réceptivité. — Suit une courte description de l'extase proprement dite et des phénomènes qui l'accompagnent. On conclut [1] comme il suit : « Nous inclinons à penser que l'extase est un état anormal de la conscience principale qui a successivement relégué la plupart de ses besognes habituelles de contrôle et d'action aux centres secondaires, a fait passer au rang de simples réflexes les opérations psychiques les plus délicates pour vouer la conscience supérieure, devenue une hyperconscience soumise à des lois mentales nouvelles, à une vie plus haute qui participe de mondes étrangers à celui où nous vivons quotidiennement... Sans doute que l'individu, si entraîné soit-il par l'ascétisme, ne peut être informé de la Pensée universelle et que l'orgueil humain seul a donné naissance à cette prétention, mais l'extase ne pourrait-elle pas être en somme le seuil que des hommes spirituellement évolués franchissent parfois, seuil qui donne accès à des mondes immédiatement supérieurs ? Une telle extase ne placerait-elle pas le mysticisme sur une limite où, soustrait à l'attraction d'un système plus faible, il serait attiré dans l'orbite de gravitation d'un système plus puissant? »

Les Annales de la Jeunesse catholique (16 novembre). — JEAN LEROLLE : *Les masques tombent.* — PIERRE HARDOIN : *Rôle social du métayege.* — LOUIS GALTIER : *Le Congrès de Bordeaux.* — E. C.: *Pour le repos hebdomadaire.* — G. DE NOAILLAT : *Catholiques et Catholiques.* — (1er décembre). G. PIOT : *L'activité laïque dans l'Eglise.* — « Certes, le Souverain Pontife nous a rendu un service inappréciable en nous rappelant, avec une fermeté si opportune, que les laïques n'ont point à s'ingérer dans la direction de l'Eglise, mais seulement à se laisser conduire par leurs pasteurs ! C'est un principe qu'en France nos habitudes concordataires, greffées sur un fond subsconscient de gallicanisme risqueraient parfois d'obscurcir à nos yeux ! Est-ce à dire que laïques, nous n'ayons plus qu'à nous croiser les bras? Que nous puissions et que nous devions nous désintéresser de toute propagande religieuse ? Qu'il faille nous interdire cet « apostolat » dont nous avons fait dans l'Association l'objet de l'un de nos désirs les plus ardents, et grâce auquel plusieurs de nos amis, par la parole, par la plume, et surtout par l'exemple, ont sus-

1. Sur l'extase, voir notre pensée dans l'article de M. Hamon,

cité, dans certaines régions, un véritable renouveau de vie chrétienne? Ce serait étrangement dénaturer la pensée du Pape que de la traduire ainsi! Et ce serait, du même coup, méconnaître toute la tradition de l'Eglise! N'a-t-elle pas toujours encouragé, favorisé la formation de groupements spontanés où les meilleurs chrétiens associaient leur bonne volonté pour se soutenir les uns les autres dans l'effort vers une vie moins imparfaite! Qu'étaient donc, au moyen âge, les *confréries*, sinon le couronnement religieux de l'organisation professionnelle? Et l'Eglise a-t-elle jamais manqué d'approuver et de bénir les initiatives *laïques* qu'inspire bien l'esprit d'apostolat? De nos jours, elle ne s'est point départie de cette attitude. On ne peut feuilleter les Encycliques de Léon XIII sans y rencontrer, fréquemment renouvelé, le conseil donné aux laïques de fonder des associations de propagande, de charité ou de prière. » — PIERRE HARDOIN : *Sur la montagne et dans la plaine*. Réponse au discours de Viviani. « Ah! vous ne voulez pas que le misérable, fatigué du poids du jour, lève les yeux et redresse la tête, qu'il espère une vie meilleure, que sur son front trempé de sueur descendent les promesses de la Justice Eternelle : « Heureux ceux qui pleurent, parce qu'ils seront « consolés. » Vous lui fermez le ciel et vous le rejetez sur la terre : qu'y trouve-t-il? Il y trouve le travail accablant, dont vous niez la valeur morale, mais que vous ne supprimez pas ; — il y trouve la douleur que vous n'expliquez pas et que vous ne supprimez pas ; — il y trouve la maladie que vous n'expliquez pas et que vous ne supprimez pas ; — il y trouve la mort que vous n'expliquez pas et que vous ne supprimez pas. En le rejetant sur la terre, vous lui dites ironiquement : la vie n'a qu'une fin, le bonheur : jouis ! Jouis, c'est-à-dire sois le plus fort : sois plus fort que les gendarmes, sois plus fort que la loi ; jouis, c'est-à-dire sois jeune toujours, sois vigoureux toujours, car si la maladie pénètre sous ton toit, si tes mains affaiblies par l'âge laissent tomber l'outil qui te faisait vivre, nous n'avons que cent sous par mois à te donner ! Rejette ce qui est une gêne, ce qui est une entrave : sois le plus fort, la jouissance est ton but et ta raison d'être. Malheur aux faibles, malheur aux vaincus de la vie : place à ceux qui se ruent aux ivresses de la terre. Et c'est le flot qui passe, le torrent qui bondit de tous les appétits. Dans cette mêlée humaine, quel mot d'ordre pourra se faire entendre ; quel principe directeur dominera ces instincts déchaînés ? Comment arrêterez-vous l'anarchie? Par quoi remplacez-vous la morale? » — PIERRE HARDOIN : *Role social du métayage* (suite et fin). — ROBERT PICOT : *Les jardins ouvriers*. — M. E. : *L'Eglise catholique a-t-elle une doctrine sociale ?* — L'auteur examine cette objection « qu'on ne voit pas les catholiques professer unanimement la même doctrine sociale comme ils sont soumis au même dogme ». — Réponse : « Des *divergences* sociales peuvent fort bien coexister avec une *doctrine* de l'Eglise. » — Cette doctrine comprend des principes sociaux invariables qui dominent toutes les époques ; mais il faut les interpréter, les ajuster aux divers temps et aux divers milieux, et c'est ainsi que se produisent les divergences.

Le Sillon (10 novembre). — ALBERT MALAURIE : *Une leçon de l'histoire.* — Il s'agit de la réforme sociale tentée autrefois à Rome par les Gracques. Pourquoi échouèrent-ils ? « C'est que, dans cette œuvre, pourtant si noble, si pénétrante, des Gracques, une préoccupation manqua, qui enlevait toute base à leur construction : *la préoccupation morale.* On ne rénove pas un peuple, en excitant ses seuls appétits... Caïus, ce grand ami du peuple, ne périt que parce qu'il méprisa le peuple en lui déniant l'esprit, pour ne lui reconnaître que l'appétit. » — PAUL GEMAHLING : *La nécessité des groupements syndicaux et leurs conditions.* — Compte rendu de conférences faites au *Sillon* par M. PAUL BUREAU. Pourquoi le syndicat est-il nécessaire ? « Pour briser la loi d'airain des salaires qui s'établirait spontanément sans lui, et qui tendrait à les abaisser au niveau des besoins des ouvriers sans enfants ou ayant la conception la moins élevée de la dignité humaine. » Comment exerce-t-il ce rôle ? Un exemple : « Lorsqu'une nouvelle machine est introduite dans l'industrie, il intervient auprès du patron, réclame une augmentation de salaire, impose le tarif syndical dans toute la circonscription industrielle et retient ainsi pour l'ouvrier une part de l'accroissement de richesse résultant de l'invention nouvelle », part trop souvent refusée jusqu'ici.

Revue du Clergé français (1er décembre). — G. MICHELET : *L'Expérience religieuse d'après William James.* « M. James a merveilleusement compris et exprimé cet élément essentiel et caractéristique des véritables expériences religieuses : l'amour. Mais en poussant plus avant son analyse, il se serait vite convaincu que ce sentiment impliquait en réalité la croyance, non à un objet inerte, non à une abstraction, mais à un être réel, à un Dieu. » — « L'optimisme religieux paraît (à M. James) plus *utile* pour l'action ; mais le pessimisme, qui reconnaît l'existence du mal, est plus *vrai*. Comment juger qui doit l'emporter ? Les résultats heureux de l'un sont un fait ; la plus grande conformité de l'autre avec la réalité constitue un autre fait. Comment décider entre les deux lequel est le plus important ? Et si M. James se prononce en faveur de ce qui est le plus vrai, n'est-ce point une preuve que le principe de l'utilitarisme religieux est insuffisant pour classer hiérarchiquement ces diverses expériences et que, pour juger de leur valeur, il est obligé, comme d'ailleurs tout utilitarisme, de se contredire et de se dépasser ? » — E. VACANDARD : *Léon XIII à l'école de Bossuet.* — J. TURMEL : *Chronique d'histoire ecclésiastique.* — L. VÉNARD : *Chronique biblique.* — ESCHBACH, BOUDINHON : *La sainte Maison de Lorette.*

REVUES ANGLAISES

Ecclesiastical Review (Revue ecclésiastique) (septembre). — J. MAAS, S. J. : *L'authenticité mosaïque du Pentateuque et la Commission biblique.* L'auteur examine d'abord le texte du décret, puis

son opportunité. Il ajoute : « Nous n'avons pas été surpris de la réponse de la Commission biblique ; dans nos articles précédents, parus ici même, nous avons maintes fois soutenu la même opinion. Pendant une période de plus de quinze ans, nous sommes descendu sept fois dans l'arène où se livre la lutte autour du Pentateuque, nous avons comparé chaque fois les arguments critiques avec les arguments traditionnels, et chaque fois, nous sommes arrivés à la conclusion que les critiques n'avaient pas prouvé leur thèse. Si la réponse de la Commission biblique trouble quelques savants catholiques, ils devront s'en prendre à leur hâte inconsidérée et ne pas invoquer la forte position des critiques. » Suit, *en cinq pages*, la défense de la thèse traditionnelle : pour une question de cette importance, vraiment c'est trop de concision. — (Novembre). H. Pope, O. P. : *Saint Augustin, prédicateur*. Les sermons de saint Augustin *ad plebem*, spécialement ceux qui ont trait au Nouveau Testament « sont éminemment pratiques » et l'on y sent que le saint avait toujours devant les yeux la devise du vrai prédicateur : « Quel bien mon sermon va-t-il faire ? » Un des plus grands mérites de ces sermons est leur brièveté. Parmi les plus beaux il faut ranger ses instructions aux catéchumènes, par exemple sur le *Pater Noster*. « Il y va droit au but, et c'est ce qui en fait le charme ; point de verbiage, rien de ce qu'on est convenu d'appeler éloquence ; ou plutôt l'on y rencontre des passages qu'inspire l'éloquence véritable entre toutes, la chaleur et l'onction du pasteur tout dévoué aux âmes qui composent son troupeau et s'efforce de puiser, dans le vaste trésor de son savoir « des choses anciennes et des choses nouvelles ».

The Catholic World (Le Monde catholique) (octobre). — Max Turmann : *La situation religieuse en France*. — H.-A. Hinkson : *L'Université de Dublin dans ses rapports avec l'Irlande*. — Agnès Repplier : *Le Choix des livres*.

The Month (Le Mois) (octobre). — L'Éditeur : *Agnosticisme*. « L'agnosticisme véritable repose, d'une part, sur un principe qui contient certainement quelque chose de vrai, et, comme nous le savons, une demi-vérité est la plus dangereuse des erreurs. L'intelligence humaine, dit-il fort justement, est limitée. Il y a des bornes qu'elle est radicalement incapable de franchir et c'est pour nous un devoir d'honnêteté de reconnaître nos bornes ; il ne faut pas reconstruire en rêve ce qui se trouve au delà de nos frontières et persuader ensuite aux autres et à nous-mêmes que ces rêves sont des réalités..... Ainsi entendu, l'agnosticisme a évidemment raison. Sans doute, notre intelligence est limitée, — très limitée. Et par conséquent il est de notre devoir d'en faire l'aveu et de ne pas prétendre connaître ce que nous ne connaissons pas, ce que nous ne pouvons pas atteindre. » Mais l'agnosticisme va plus loin ; il prétend bannir de la connaissance tout ce qui ne tombe pas sous les

prises de l'expérience. Après cette définition, toute personnelle et quelque peu incomplète, de l'agnosticisme, l'auteur en entreprend une facile réfutation : « C'est cette position que l'agnosticisme représente comme seule raisonnable ; nous répondons que non seulement elle ne l'est pas, mais que, si nous l'adoptons, nous devons renoncer à toute connaissance, non seulement sur Dieu et sur les vérités de la religion, mais sur beaucoup d'autres choses dont personne ne doute, et même sur les vérités scientifiques. » — (novembre). A. Goodier : *La Compagnie de Jésus et l'éducation. I. Saint Ignace de Loyola.* L'auteur développe cette idée que saint Ignace ne regardait pas l'école comme une préparation aux examens, mais comme une préparation à la vie.

Bibliographie

Bruzat (Le chanoine). — *Henri Lasserre, son testament spirituel,* pages inédites recueillies après la mort de l'auteur. In-12, pp. xxxiv-440. Paris, Poussielgue. Prix : 4 francs.

Désers (abbé Léon). — *Nos devoirs envers Dieu, Instructions d'apologétique.* In-18, 266 pages. Paris, Poussielgue, 1906. Prix : 2 fr. 50. Après avoir traité la partie dogmatique de la religion, puis la morale générale. M. Désers aborde dans ce volume le détail de nos devoirs moraux. Il poursuit ainsi, très heureusement, son cours d'instructions religieuses sous forme d'apologétique populaire.

Grandmaison (Geoffroy de). — *Madame Louise de France.* In-12, v-206 p. Paris, Lecoffre, 1907. Prix : 2 francs. Collection *Les Saints*.

Lapparent (A. de). — *La Providence créatrice.* Volume de la collection *Science et religion*, n° 423. Paris, Bloud. Prix : 0 fr. 60. Avec l'autorité qui n'appartient qu'à lui, l'auteur s'est efforcé de condenser dans cette brochure toutes les notions d'ordre scientifique susceptibles de mettre en lumière le *dessein* qui se révèle dans le monde.

Leclercq (dom H.). — *Les Martyrs, Jeanne d'Arc et Savonarola.* In-8, pp. lxxi-369. Paris, Oudin, 1906. Prix : 4 fr. 50. Ce VIe tome de la collection *Les Martyrs*, publiée par dom Leclercq, présente, dans le titre même, un intérêt de premier ordre.

Léopold de Cherancé (P.). — *Saint Antoine de Padoue,* d'après les documents primitifs. In-18, pp. xv-257, Paris, Poussielgue 1906. Prix : 2 francs. Excellente idée que celle de tirer saint Antoine de Padoue de la légende populaire pour le replacer vivant dans son cadre historique.

Mallock (W. Hurrel), traduit par James Forbes. — *La vie vaut-elle la peine de vivre?* In-12, lxi-303 p. Paris, Pedone-Lauriel, 5ᵉ édition, 1904. Il y a peu de critiques du positivisme qui soient plus pénétrantes que ce livre si connu en Angleterre, et il n'y a pas de plus bel hommage rendu à l'Eglise par quelqu'un du dehors, que celui que Mallock apporte ici au catholicisme. La lecture de ce livre peut faire grande impression sur un esprit sincère, et les notes et la préface de M. Forbes corrigent ce que ces pages auraient d'imprécis ou d'incomplet, au point de vue de l'orthodoxie.

Prat (F.). — *Origène.* In-12, lxiii-221 p. Paris, Bloud, 1907. Prix : 3 fr. 50. Dans ce nouveau volume de la collection *La Pensée chrétienne,* on nous fait connaître quelques-uns des aspects de la physionomie si complexe du grand Alexandrin. Une simple introduction nous prépare à mieux comprendre les extraits des œuvres théologiques et exégétiques d'Origène.

Sertillanges (A.-D.). — *La famille et l'Etat dans l'éducation.* In-12, 240 p. Paris, Lecoffre, 1907. Etude des fondements philosophiques sur lesquels repose la liberté de l'enseignement; au cours de ces pages, un certain nombre de réponses aux objections faites contre l'enseignement religieux.

Vallée (F.). — *De la préparation à la vie chrétienne dans les collèges religieux : Les Educateurs.* In-12, iv-135 p. Paris, Beauchesnee 1906. Prix : 2 francs. Des vues très justes sur ce que doivent être les professeurs des maisons chrétiennes au double point de vue de la compétence professionnelle et surtout de l'esprit sacerdotal.

Vicaire de campagne (Un). — *Mes petits gars.* In-12, x-142 p. Paris, Beauchesne, 1907. Prix : 2 fr. 50. Charmant petit volume, qu'en une préface émue nous présente M. Crosnier. On retrouve dans la fraîcheur d'impression de ces pages quelque chose de la manière du chanoine Schmidt, mais avec une inspiration plus franchement surnaturelle. Il y a là de quoi stimuler et peut-être orienter le zèle de bien des catéchistes.

Le Gérant : Gabriel Beauchesne.

Paris. — Imprimerie F. Levé, rue Cassette, 17.

2e Année N° 31 1er Janvier 1907

REVUE PRATIQUE

D'APOLOGÉTIQUE

Apologétique

L'Apologétique philosophique de Mgr d'Hulst

(*Suite.*)

Et d'abord comment se posait, aux yeux de Mgr d'Hulst, le problème philosophique contemporain pour la philosophie séparée, c'est-à-dire « celle qui, non contente de revendiquer pour la recherche rationnelle l'autonomie de ses méthodes, prétend suffire, sans un enseignement divin, au gouvernement total de la vie humaine[1] »? Jetant un coup d'œil d'ensemble sur le mouvement philosophique des temps modernes, il le voyait constitué par deux grands courants, issus l'un et l'autre de Descartes : courant positif qui, par Malebranche, Berkeley, Kant, Fichte, et Schelling, aboutit à Hegel; c'est le courant idéaliste; courant négatif qui, par Locke, Condillac, Cabanis, Broussais, Virchow et Moleschott, Vogt et Büchner, va du sensualisme au matérialisme, en haine des excès du spiritualisme cartésien. Dans le siècle même de Descartes, Hume nous apparaît comme le précurseur d'une école qui amènera la rencontre des deux courants et opérera l'étrange synthèse de l'idéalisme, réduisant la matière à un concept de l'esprit, et du matérialisme, faisant de l'esprit une

1. Conférence au collège de Notre-Dame de la Paix (*Nouveaux mélanges oratoires*, t. IV, p. 143).

fonction de la matière; cette synthèse, grâce à Auguste Comte, Littré, Taine, en France, Stuart Mill, Bain, Herbert Spencer, en Angleterre, trouve sa formule au milieu du XIX[e] siècle dans le *positivisme* ou le *phénoménisme*, et se complète, sous l'influence des travaux des naturalistes, par la conception philosophique de l'évolution, dont Lamarck, il y a cent ans, avait été l'initiateur, et que Darwin, Spencer, Hæckel élargissent jusqu'aux proportions d'un système général de l'univers[1].

« Empruntant à la physique l'idée de la transformation des forces, à l'étude des races vivantes et disparues celle de la transformation des espèces, on a marié ensemble le génie moderne du positivisme et l'antique philosophie de l'immanence. Le *monisme* est né de cette union. Ce grand animal que se figuraient les anciens, dont la vie embrasse l'universalité des temps, dont tous les phénomènes de pensée et d'action expriment les modes d'activité, n'est-ce pas, à peu de chose près, ce que la philosophie la plus récente nous propose comme la catégorie unique où il faut faire entrer toutes choses? Matière et esprit, réalités et apparences, intégration et différenciation, lois physiques et lois morales, tout est un dans cet être, objet total de la pensée et qui, par la compréhension infinie de son immanence, exclut et relègue hors du concevable l'idée même de la transcendance. Voilà, si je ne me trompe, le dernier stade de la philosophie séparée en ce siècle. Elle y est arrivée de tous les points à la fois et par toutes les voies. Le monisme est le lieu de rencontre des deux tendances qui s'étaient jusque-là partagé les esprits, l'une positive et scientifique, l'autre idéaliste et métaphysique[2]. »

Mais il n'y a pas de plus grand péril pour l'avenir de la pensée chrétienne que « cette réconciliation du positivisme et de l'idéalisme sous la forme menaçante du monisme », car, dans ce système, il n'y a plus de place pour le vrai Dieu; « absorbée dans l'immanence des choses, la cause première perd sa transcendance, sa réalité propre et distincte, sa souveraineté sur le monde »; plus de place pour la liberté humaine qui se perd dans le déterminisme universel, plus de place pour la morale individuelle qui se confond avec la sociologie; système d'autant plus dangereux que les génies les plus opposés s'y rencontrent et

1. *Mélanges philosophiques :* Le progrès en philosophie, p. 302; Idéalisme et matérialisme, p. 107-109; Conférence au collège Notre-Dame de la Paix, dans es *Nouveaux mélanges oratoires*, t. IV, p. 144-146.
2. *Conférence au collège de Notre-Dame de la Paix*, p. 146-147.

s'y mettent d'accord, coalition la plus redoutable que le christianisme ait jamais vu se dresser en face de lui[1].

C'est assez faire comprendre pourquoi Mgr d'Hulst estima que la tâche principale du philosophe chrétien à la fin du XIXe siècle était « d'engager une lutte corps à corps avec la philosophie de l'immanence[2] » ; et c'est contre elle en effet, nous l'avons dit, qu'il tourna son plus puissant effort.

Il ne lui échappait pas toutefois que, s'il importait d'attaquer directement le monisme dans sa forme complète, il fallait aussi et surtout le ruiner dans ses éléments constitutifs, le positivisme, l'idéalisme, le transformisme athée. Car, ainsi qu'on l'a très justement fait remarquer, c'est perdre son temps, par exemple, que de prouver par les principes de la raison que le monisme est une hypothèse vaine, si l'on peut contester la valeur objective de la raison elle-même[3]. A cette autre partie de sa tâche, Mgr d'Hulst n'a pas manqué.

C'est le positivisme qu'il a le premier rencontré sur son chemin, d'abord parce qu'au moment où il a commencé à enseigner, le positivisme battait encore son plein, puis pour un motif accidentel, l'apparition du livre de son ami l'abbé de Broglie : *Le Positivisme et la Science expérimentale*. De cet ouvrage qui répondait à ses propres préoccupations, Mgr d'Hulst faisait le plus grand cas, et l'on ne saurait nier qu'il en subit, dans une assez large mesure, l'influence.

« On éprouve toujours quelque timidité, a-t-il dit au sujet de ce livre, à mettre une œuvre qui n'a pas subi l'épreuve de l'opinion et du temps au niveau de celles qui ont rendu immortel le nom de leurs auteurs. Et cependant, pour être vraie, une chose n'a pas besoin d'avoir été déjà dite. Nous braverons donc le respect humain et nous dirons que M. de Broglie nous paraît mériter autant peut-être que Bacon l'honneur d'avoir créé un *novum organen*[4]. »

Mgr d'Hulst nous montre le positivisme devenu dogmatique.

1. *Conférence au collège de Notre-Dame de la Paix*, p. 149.
2. Carême de 1892, *La recherche de Dieu*, p. 25.
3. Abbé Bricout. *Mgr d'Hulst conférencier de Notre-Dame*, p. 20.
4. *Annales de philosophie chrétienne*, octobre 1881, article sur le Positivisme et la science expérimentale, p. 25.

« Après avoir dit avec Auguste Comte qu'au delà des phénomènes et de leurs lois, il n'y a que l'inconnaissable, il affirme avec M. Taine que l'inconnaissable n'existe pas et que les phénomènes, avec leurs lois, étant seuls connaissables, épuisent toute réalité. Ce dernier système ne se borne pas à rejeter le noumène hors de la science, il le rejette dans le néant[1]. »

Il en dénonce les visées secrètes ou avouées :

« L'école positiviste est aujourd'hui une école militante qui poursuit un but, et ce but est la propagation de l'athéisme au nom de la science. Le dédain affecté avec lequel ses adeptes parlent du théisme déguise mal leur hostilité. Au fond, quiconque admet une cause transcendante du monde est leur ennemi. Et croit-on que sans cela ils s'acharneraient à la poursuite des causes secondes pour leur arracher leur réalité ou les soustraire à la connaissance ? S'ils ne reculent même pas devant l'inconséquence, s'ils vont jusqu'à désavouer les plus nobles efforts de la science, eux les apôtres de la science, ce n'est pas parce que les causes secondes les gênent, c'est parce que le principe de causalité, s'il n'est anéanti, appelle la solution du problème de la cause première. Celui qui écrit ces lignes, ayant entrepris un cours de théodicée, a reçu par deux fois d'un auteur anonyme se disant professeur de sciences (et il a su depuis qu'il l'était en effet) des lettres pleines d'injures, où on lui reprochait d'enseigner ce qu'il ignore, ce que nul ne peut connaître[2]. »

Il montre en effet le lien qui unit la question de la réalité des causes secondes à celle de l'existence de Dieu :

« Si le monde n'est pas un rêve, une surface de vaines apparences s'il est composé d'êtres réels, si ces êtres agissent, si leur action est efficace et subordonnée, s'ils se motivent les uns les autres, il faut aussi quelque chose qui motive et leur être et leurs actions, et leur subordination, et leur réciproque influence. Si un détail n'explique un autre détail qu'à la condition d'être expliqué lui-même, il faut un support indépendant qui soutienne l'ensemble ; si les lois ramènent à l'unité intelligible la prodigieuse variété des faits, si cette unité préside au développement des phénomènes et par conséquent les précède, il lui faut un sujet d'inhésion, une intelligence qui la reçoive. Ainsi une intelligence antérieure à la série cosmique et servant de centre aux lois, une substance active, indépendante du système cosmique et servant de support aux causes, voilà le terme où aboutit la plus haute, mais aussi la plus légitime, la plus inévitable des inductions[3]. »

C'est pourquoi, contre l'axiome positiviste : *il n'y a que des lois*, Mgr d'Hulst, à la suite de l'abbé de Broglie, tra-

1. *Annales de philosophie chrétienne*, octobre 1881, p. 21.
2. *Ibid.*, 2e article, mars 1882, p. 576
3. *Annales de philosophie chrétienne*, 2e article, mars 1882, p. 568.

vaille à établir *qu'il y a des causes;* c'est le principal objet de l'article *Philosophie ancienne et nouvelle*[1].

Toujours d'après le même auteur et à son occasion, il a, sur la fin de sa carrière, signalé *la réaction contre le positivisme* et le « mouvement qui ramenait vers les principes spiritualistes les esprits désabusés des fausses promesses de cette école[2]. »

On a parfois exprimé le regret et nous l'exprimons à notre tour, que, dans son enseignement et ses œuvres philosophiques, Mgr d'Hulst n'ait pas fait la place assez large à la réfutation du *criticisme* Kantien qu'il a appelé « la maladie constitutionnelle des intelligences contemporaines », et dont il a signalé, en lui attribuant avec raison la paternité de l'idéalisme hégélien, toute la puissance révolutionnaire et destructrice[3].

Il en sentait si bien le danger qu'il surveillait à ce point de vue, dans la mesure où cela pouvait dépendre de lui, l'enseignement des collèges catholiques et qu'on lui a même reproché d'avoir trop facilement, en un ou deux cas, accueilli certaines suspicions. Faut-il donc mettre uniquement sur le compte des circonstances qui ont provoqué ses écrits le nombre restreint des pages consacrées par lui au criticisme ? Uniquement, ce serait trop dire. Il semble que Mgr d'Hulst n'ait pas fait une étude assez personnelle et assez approfondie du système de Kant. Dans le philosophe de Kœnigsberg, on dirait qu'il ne voit ou ne veut voir que le professeur de scepticisme que le vulgaire se représente; c'est vraiment trop simplifier le problème et laisser de côté trop de points de vue essentiels. De là l'insuffisance radicale de la réfutation esquissée par Mgr d'Hulst, du moins dans les pages qu'il a livrées au public. Il se borne presque toujours à signaler l'étendue et la gravité du mal fait par le kantisme et à y opposer le sens commun.

1. *Annales de philosophie chrétienne*, p. 553-575.
2. *Correspondant* du 25 mai 1895, article sur l'abbé de Broglie.
3. Carême de 1891, *IIe Conférence*, p. 59, et *Conférence au collège Notre-Dame de la Paix*, p. 145. « Pourquoi donc, écrit M. Bricout, Mgr d'Hulst n'a-t-il pas, à mon avis, réfuté le *criticisme* avec le même succès? C'était pourtant de première nécessité .. Il eût été bon d'engager *une lutte corps à corps* avec la philosophie de l'immanence. » (*Mgr d'Hulst, conférencier de Notre-Dame*, p. 20.)

Kant, dira-t-il par exemple, dès la seconde conférence de son premier carême de Notre-Dame,

« *Kant* a voulu attribuer à la raison pratique une valeur objective qu'il avait refusée à la raison pure... Reconnaissant que la moralité suppose le libre arbitre, la responsabilité, la vie future, et que tout cela appelle Dieu, il a reconstitué sur la base de la conscience l'objectivité de ces notions. Par là il s'est flatté de rendre à l'homme la possession certaine des vérités nécessaires dont son criticisme rationnel l'avait dépouillé.

Certes on ne saurait sans injustice refuser le nom de spiritualiste à un penseur qui admet avec nous cette trilogie : la liberté, l'immortalité, le vrai Dieu. Et pourtant est-il beaucoup de matérialistes qui aient porté à la science des mœurs une atteinte plus funeste ? Les réserves de Kant en faveur des plus hautes vérités morales seront vite balayées par le vent des nouvelles doctrines. *Ce qui durera de son œuvre, c'est la partie destructive*. L'empreinte de la critique kantienne reste profonde et ineffaçable sur l'esprit de notre temps. Les sciences se renouvellent; en mettant au jour des lois longtemps ignorées, elles fournissent à la pensée des conceptions générales qui se répercutent sur la philosophie tout entière. Mais regardez tous ces inventeurs de systèmes ; si divers qu'ils soient de provenance, d'éducation, d'habitudes intellectuelles, dès qu'ils veulent philosopher, un trait de rassemblance se retrouve en tous : ils subordonnent la vérité à la raison, non plus la raison à la vérité. Dans le ciel des idées, ils nous ramènent de Copernic à Ptolémée. L'astronomie moderne a donné tort à la prétention qui faisait de la terre, séjour de l'homme, le centre des évolutions célestes. Notre globe a été réduit à son vrai rôle de planète ; le soleil, source de lumière et de vie, est aussi le foyer d'attraction auquel obéit notre monde. Mais tandis que la science accomplissait cette réforme, la philosophie opérait en sens contraire. La vérité, l'absolu, le parfait, le nécessaire cessaient d'attirer la pensée de l'homme, pour graviter autour d'elle et recevoir de notre raison, née d'hier, leur perfection et leur réalité. Etrange progrès que soutient une fortune plus étonnante encore. Qu'on soit sensualiste, positiviste, évolutionniste, ennemi juré de cette métaphysique qui fut la passion de Kant, il n'importe; on sera kantien par l'acceptation du préjugé qui pose en principe la relativité de toute connaissance [1]. »

Avec la même éloquence, il remet encore l'année suivante son auditoire en face de la difficulté :

« La pensée met le sujet qui pense en rapport avec son objet. Les modernes donnent de cette assertion vraie une formule périlleuse et fausse, quand ils disent que *toute connaissance est relative*. Ils devraient dire : *toute connaissance est une relation*. Mais la relation ne

1. Carême de 1891, *IIe Conférence*, p. 57-59.

peut-elle s'établir entre un sujet contingent et un objet absolu? Pourquoi non? C'est cependant ce que nie l'idéalisme contemporain, d'accord en cela avec le positivisme le plus timide, avec le matérialisme le plus grossier. *Toute connaissance est relative :* cette sentence signifie pour les sages du jour : aucune vérité n'est accessible en elle-même; dès qu'elle touche notre esprit, elle se confond avec lui et n'est plus qu'une forme de notre pensée. Qu'y a-t-il derrière ce signe qui, désormais, fait partie de nous-mêmes? Y a-t-il seulement quelque chose? Cet objet, s'il existe, ressemble-t-il à l'idée que nous nous en sommes formée? Problèmes insolubles, nous dit-on, problèmes inutiles; sortir de son esprit est plus difficile que sortir de son corps. Contentons-nous de comparer entre elles les images et les conceptions qui nous hantent en dedans.

O maladie étrange de l'intelligence humaine! Dieu lui avait donné des ailes pour franchir les espaces, pour pénétrer les abîmes de grandeur et de petitesse qui remplissent l'univers, pour s'élancer plus loin encore, par delà les réalités que l'œil observe, et chercher les raisons des choses dans la région de l'invisible. Cet aigle au vol puissant a renoncé de lui-même à l'empire de l'air et du jour. Il s'est enfermé captif volontaire dans le trou du rocher. Là, tournant le dos à la lumière, s'il voit encore se dessiner sur la paroi de sa prison des formes obscures, il se demande si elles sont, oui ou non, l'ombre de quelque chose; et il met sa gloire à l'ignorer[1]. »

Pour ses auditeurs, dont bien peu sans doute étaient philosophes de profession, l'orateur de Notre-Dame répondait par un vibrant appel au bon sens :

« Loin de nous, Messieurs, cette abdication sans mérite et sans honneur! Ne sommes-nous pas assez faibles déjà? Allons du moins jusqu'au bout de nos puissances. Et seraient-elles des puissances si elles ne servaient qu'au rêve? Le pied est fait pour marcher, la main pour prendre, l'œil pour voir et l'esprit pour connaître. Toutes les arguties du sceptique accusent la confiance en la raison, car il raisonne pour démontrer, et en cela il se fie à son intelligence. Pourquoi donc alors la tourner contre elle-même et employer sa force à lui prouver qu'elle est sans force[2]? »

Réflexion juste; mais il importait d'aller plus au fond des choses; Mgr d'Hulst l'essaie; soit dans les *Mélanges philosophiques*[3], soit surtout dans une note qui complète la conférence dont nous venons de citer un passage, il serre de plus près l'objection :

« Il n'y a pas de sophisme plus difficile à réfuter que celui qui

1. Carême de 1892, *IIe Conférence*, p. 34-36.
2. *Ibid.*, p. 36.
3. Notamment dans la conférence : *Le vrai Dieu et l'ordre du monde*, p. 223.

s'attaque à la puissance de la raison, puisque c'est à cette puissance contestée qu'il faut s'en rapporter pour trancher le litige. On peut toutefois montrer qu'il est raisonnable de se fier à la raison. Il n'est pas vrai, comme le disent les subjectivistes, que la raison ne soit qu'une loi régissant la pensée, et sans contact avec la réalité. L'acte par lequel nous découvrons la loi est un acte concret qui nous fait toucher une réalité, le moi pensant. Si l'on nie cela, il faut aller jusqu'à ce délire philosophique d'après lequel le moi lui-même ne serait qu'une illusion. Il n'y aurait pas un *dedans* et un dehors du fait intellectuel. Ce que nous appelons le dedans, la conscience, ne serait qu'une résultante ou reflet. Mais alors la distinction même que nous faisons invinciblement entre le dedans et le dehors, ne se ferait plus, ne serait même plus possible. Supposé des atomes inconscients qui se choquent, il n'y aura nulle part une conscience de leur choc; le phénomène n'aura pas de dedans, et nul ne pourra lui en attribuer un. Or cependant en nous, la distinction existe. Donc, il y a un dedans réel, donc un sujet concret et substantiel de la pensée ; et la réalité de ce sujet est immédiatement perçue avec le fait de la pensée ; donc la loi de la pensée ne l'isole pas essentiellement de toute réalité. Et si la réalité est perçue immédiatement dans l'acte élémentaire de la pensée, la voilà qui pénètre dans tout le domaine de la raison, et c'en est fait du divorce qu'on annonçait entre la vérité logique et la vérité ontologique des choses.

« Une autre façon, ajoutait-il, de rassurer l'esprit sur sa propre véracité, c'est de comparer ses notions *a priori* avec les faits qu'il atteint par l'expérience sensible. Quand l'homme a conçu une loi possible dans l'ordre physique, il ne lui suffit pas, pour l'admettre, qu'elle soit cohérente avec elle-même, il veut encore la soumettre au contrôle de l'expérience. Or tantôt l'expérience lui donne raison, tantôt elle lui donne tort, d'autres fois elle l'oblige à reprendre avec plus de soin ses conceptions et ses calculs, et quand il en a découvert et corrigé l'inexactitude, il aborde de nouveau le contact des faits qui, cette fois, se trouvent d'accord avec sa pensée. Il n'est donc pas vrai que notre pensée emprunte tout à la forme de notre esprit; car alors il nous serait impossible de jamais vérifier une erreur. La nature n'est pas l'alliée complaisante de nos illusions, elle contrôle sévèrement nos conceptions, les condamne ou les approuve selon les cas. Nous ne sommes donc pas sans contact avec la réalité [1]. »

Cette seconde façon d'argumenter lui paraissait décisive, comme il appert de ce passage de l'article consacré au *Nouveau spiritualisme* de M. Vacherot :

« La science est une maîtresse que les positivistes ne sauraient désavouer. Or est-il vrai qu'elle s'en tienne à la constatation et au

1. Carême de 1892, *Ire Conférence*, note 7, p. 420.

classement des faits? Non. Elle prétend les expliquer; elle n'est science véritable que dans la mesure où elle explique. Elle fournit même, par ses ingénieuses méthodes de *vérification*, la seule réponse péremptoire qu'on puisse opposer au scepticisme. Sans doute nos sensations sont subjectives, mais elles sont le *signe* de la réalité. Sans doute, il y a une disparité irréductible entre le signe et la chose signifiée; mais qu'importe s'il y a aussi un rapport constant entre l'un et l'autre? Peut-être, en essayant de concevoir *la chose en soi*, la matière par exemple, raisonnons-nous comme un aveugle des couleurs; mais l'aveugle instruit peut raisonner juste sur les couleurs, il peut s'en faire une conception par analogie empirique; et, s'il est savant, il s'en fera une conception objective, empruntée aux lois du mouvement, dont le tact et l'ouïe lui ont fourni la notion. Les prétentions de l'esprit scientifique à déterminer l'objectivité sont bien fondées; la méthode scientifique atteint un certain *noumène*[1]. »

Mgr d'Hulst insistait aussi sur l'importance de la distinction qu'invoque souvent l'abbé de Broglie entre les antinomies ou contradictions apparentes, qui peuvent se résoudre par l'analyse, par l'emploi méthodique des approximations corrigeant les premières données du bon sens, et les contradictions réelles qui seraient la négation même du bon sens et de l'esprit humain :

« C'est pour les avoir confondues, dit-il, que Kant a institué cette *critique de la raison pure* qui demeurera le code du scepticisme transcendant. Vainement a-t-il cru pouvoir réédifier par la conscience morale l'édifice qu'il avait ruiné par la raison. Ses successeurs ont fait justice de cette inconséquence, et la dialectique hégélienne, en popularisant des identifications monstrueuses, a pour longtemps affolé la boussole de l'esprit humain[2]. »

1. *Mélanges philosophiques*, Le nouveau spiritualisme, p. 442-444.

2. *Annales de philosophie chrétienne*, octobre 1881, p. 31. Dans la *IVe Conférence* du carême de 1891 (p. 147-149), Mgr d'Hulst prouve sommairement cette *inconséquence* de Kant : « Vous savez comment le grand ancêtre de l'idéalisme moderne a tourné la difficulté. L'absolu échappe à la raison spéculative, le devoir pourtant est absolu; la raison pratique affirme ce devoir absolu; en l'affirmant, elle l'établit; elle pose avec le devoir la liberté qui en est la condition, Dieu qui en est l'aboutissement nécessaire. Ainsi se reconstruit par la conscience morale l'édifice de la *chose en soi* que la conscience psychologique avait détruit. On l'a prouvé cent fois : cet effet méritoire ne s'accomplit qu'au prix d'une contradiction. Tout l'enchaînement de pensées qui conduit Kant du *devoir senti* à l'affirmation de l'absolu, suppose continuellement présents à sa raison spéculative les principes métaphysiques dont il a contesté la valeur. L'idée même de *chose en soi* relève de la raison théorique; loin de nier cette idée, c'est la raison qui la fournit; et si elle ne la fournissait pas, jamais la conscience ne la ferait sortir du fait intérieur et tout personnelle qu'elle trouve au fond d'elle-même. »

Autour de ces trois ou quatre idées roule toute l'argumentation de Mgr d'Hulst contre le kantisme ; on avouera que c'est trop peu ; et la lacune s'élargit quand on constate qu'il n'a fait que de brèves mentions du néo-criticisme et de Renouvier, comme aussi de Lachelier et de ceux qui procèdent de lui. Force nous est donc de reconnaître que le philosophe chrétien qu'était Mgr d'Hulst a vraiment par trop négligé, lorsqu'il s'est adressé au grand public de ses auditeurs ou de ses lecteurs, tout un côté du mouvement intellectuel contemporain.

De l'idéalisme hégélien, dont il constate la trace à peu près dans tous les systèmes modernes[1] et dont il dira encore, du haut de la chaire de Notre-Dame qu'il a troublé toutes les têtes[2], Mgr d'Hulst voyait le principal représentant de son temps en M. Vacherot, et c'est surtout à propos du livre de ce dernier, *Le nouveau spiritualisme*, qu'il a discuté la doctrine.

« Qui sait, écrivait Mgr d'Hulst au sujet de ce puissant penseur, si le plus grand mérite de son œuvre philosophique ne sera pas d'avoir déchiffré et rendu lisibles à des yeux français les hiéroglyphes de l'idéalisme allemand[3] ? »

Il suit d'un pas rapide l'auteur du *Nouveau spiritualisme* dans la triple exploration qu'il fait de la matière, de l'âme et de Dieu.

« Partisan de la théorie qui réduit le monde matériel à deux éléments : force et mouvement, M. Vacherot emprunte à Faraday un langage pardonnable chez un physicien, inexcusable chez un philosophe. « Que savons-nous de l'atome en dehors de la force ? Vous imaginez un noyau qu'on peut appeler *a*, et vous l'environnez de force qu'on peut appeler *m* ; pour mon esprit, votre noyau *a* s'évanouit, et la substance consiste dans l'énergie de *m*. Qui ne découvrirait ici l'artifice des mots ? Une *force* capable de mouvement, qu'est-ce donc sinon une *substance douée de force* et le prouvant par son

1. Voir notamment dans les *Mélanges philosophiques* : Idéalisme et matérialisme, et les Propositions de Rosmini.

2. Carême de 1891, *IVe Conférence*, p. 155.

3. *Mélanges philosophiques*, Le nouveau spiritualisme de M. Vacherot, p. 436. M. Vacherot ne dissimule pas sa parenté philosophique avec Schelling et Hegel : « Cette philosophie de Schelling et Hegel, dit-il (p. 320), dont on ne veut plus entendre parler, a donc résolu le problème, *et l'a résolu comme il doit l'être*, maintenant *le vrai rapport* de l'Infini et du fini, du Créateur et des créatures. »

mouvement? Le mot *force* exprime une abstraction, et une abstraction ne peut se mouvoir. A moins que, par abréviation, on n'emploie le mot force pour dire *une substance forte*, et alors voici le noyau *a* qui reparaît. C'est toujours l'illusion des idéalistes. Ils expriment avec des mots abstraits des choses concrètes, et ils disent : Vous voyez bien que l'abstrait suffit! Oui, à condition qu'il se concrétise[1]. »

De la matière, M. Vacherot passe à l'âme; ici, malgré quelques restrictions, Mgr d'Hulst reconnaît qu'il a bien mérité du spiritualisme. Mais, quand il s'agit de Dieu, le critique se heurte à la trop célèbre théorie, que son auteur, sans se croire athée ou panthéiste, se refusa jusqu'au bout à abandonner. La création est toujours pour lui une abstraction inintelligible et vide de sens. L'idéal est toujours pour lui l'exclusion de la réalité[2].

« Comment l'être infini, dit M. Vacherot, peut-il être une personne? Comment l'être universel peut-il être un individu? Comment l'être nécessaire peut-il réunir tous les attributs de l'être contingent? Comment l'idéal peut-il être réel?»

« L'infini, répond Mgr d'Hulst, lui paraît impersonnel, parce qu'il en est encore à la notion négative de l'ἄπειρον des Grecs, l'indéterminé, le générique. Il est clair que cet infini-là ne peut-être une personne. Mais l'infini *intensif*, l'être qui est tout en acte et qui, à cause de cela, ne rencontre pas de limites, on peut bien l'appeler infini, puisque rien ne le borne, et l'on doit l'appeler *personne*, puisqu'il représente le maximum de l'activité consciente qui est le fond de la personnalité. »

...« L'idéal ne peut être réel... Dans la pensée de l'homme, il est vrai, le réel et l'idéal s'excluent. Le réel ne peut être pensé qu'en devenant idéal; il ne devient idéal qu'en cessant d'être réel. Mais à qui la faute ? A notre esprit infirme... Dieu est la réalité souveraine primordiale, antécédente; il est en même temps l'idéal parfait. En lui tout est vie... Un Dieu qui est tout être en intensité, voilà bien un Dieu réel; un Dieu en qui tous les degrés de l'être participé sont enfermés comme le moins dans le plus, un Dieu qui, en se voyant lui-même, voit le miroir de toutes les essences, voilà bien un Dieu idéal. Un Dieu qui réalise hors de Lui une partie de ce qu'il voit en Lui, voilà bien un Dieu créateur. Où est la contradiction? Mon esprit se refuse à la reconnaître, et plus je lis M. Vacherot, moins je l'aperçois. Ce qui me paraît contradictoire, c'est un

1. *Mélanges philosophiques,* Le nouveau spiritualisme, p. 448.
2. *Ibid.*, p. 435.

idéal qu'aucun sujet concret ne supporte et qui cependant précède les choses, puisqu'il les explique : une finalité suspendue en l'air, antérieure aux intelligences qui devront un jour lui offrir un séjour et qui néanmoins préexiste au développement des êtres inconscients. Voilà l'idéalisme moderne, voilà l'évolutionnisme à la fois fatal et final, comme dit M. Vacherot ; et c'est cela qui est contradictoire, si vous ne faites planer au-dessus de ce chaos l'esprit du vrai Dieu. Car un idéal n'est rien avant que quelqu'un le conçoive, et l'idéal éternel suppose le pensant éternel [1]. »

« S'il lisait saint Thomas, ce qu'il n'a peut-être jamais fait, DISAIT ENCORE Mgr D'HULST, M. VACHEROT comprendrait sans doute que la vie de Dieu n'est pas la même chose que son opération au dehors. Ce jour-là, il serait des nôtres, et le panthéiste vaincu laisserait passer le chrétien, dont nous sentons l'âme frémir à travers ses nobles regrets et ses religieuses tristesses [2]. »

A. BAUDRILLART.

(*A suivre.*)

1. *Mélanges philosophiques*, Le nouveau spiritualisme, p. 452-455.
2. *Ibid.*, p. 458.

Questions et réponses

Le Christianisme et la Justice

II

Le christianisme sauve le droit et le rend inviolable et sacré en le dérivant de Dieu même; il « justifie » la justice et l'établit sur le plus inébranlable fondement en montrant en elle le respect des finalités et des « équivalences » issues de la divine raison et de la divine volonté.

Toutefois, en fait et pratiquement, la justice n'est-elle pas, dans le christianisme, règle négligée et quelque peu dédaignée, devoir sans doute, mais dont on omet de développer les prescriptions, vertu de second rang, trop rude, trop voisine de la nature, et dont la religion même s'efforce de diminuer l'importance en s'adressant directement à de plus hautes et plus délicates disciplines de la vie morale? Est-ce la justice, n'est-ce pas plutôt la miséricorde et la pitié que l'Eglise invoque quand elle parle aux âmes? est-ce de la justice, n'est-ce pas plutôt de la charité qu'elle poursuit le règne dans son action sur la société?

Ainsi la valeur que le christianisme assure à la justice demeurerait théorique, sans importance et sans efficacité pratiques. Et si après l'avoir assise sur une base solide, il laissait ainsi la justice sans emploi et sans usage, il mériterait encore le reproche de l'avoir méconnue ou méprisée.

Une telle opinion est, on le sait, très répandue[1]. Elle procède cependant d'une connaissance fort superficielle ou d'une interprétation fort étroite des enseignements de l'Eglise comme de leur influence historique. Que l'on considère le christianisme dans ses sources, dans son développement doctrinal, dans les efforts qu'il a faits pour pénétrer la société humaine et, en quelque sorte, s'y exprimer et s'y concrétiser, on sera frappé de

1. Dans la récente pétition où MM. Aulard, Havet, etc., ont demandé qu'un enseignement de l'histoire des religions et notamment de l'histoire du christianisme, soit donné dans les facultés, lycées et écoles primaires, on lit : « On n'oubliera pas de montrer que l'Eglise a toujours par principe préféré la charité à la justice. » V. *Revue idéaliste*, juin 1906.

la place qu'occupe et de l'extension que reçoit en lui l'idée de la justice.

*
* *

Comment oublier la fréquence avec laquelle revient et l'accent avec lequel vibre, dans les Livres de l'ancienne et de la nouvelle Loi, le nom de la justice? « De toute l'Ecriture sort ce cri à l'unisson de l'appel du peuple : Justice! Pas de sentiment plus vivace au cœur de nos ancêtres religieux; pas de mot plus souvent échangé dans cette longue et familière correspondance entre Dieu et son peuple. Vainement, l'on a tenté d'abuser, pour en atténuer l'énergie, soit du sens large de perfection qu'il a présenté à certaines époques, soit du sens particulier qu'il a pris à certaines autres, de perfection légale par opposition à l'équité. L'histoire même du mot, suivant les transformations de l'idée, nous montre la justice véritable si chère à la conscience d'Israël que pour lui ce nom absorbe successivement l'idée de sainteté et celle de loi positive. Au terme de cette évolution, dans la bouche de Jésus, le grand descendant et le grand ancêtre, équité, légalité et sainteté, c'est tout un; et dans l'enseignement de ses apôtres, la première marque de l'enfant de Dieu et du royaume de Dieu, la règle fondamentale de la morale individuelle et sociale, c'est bien ce que nous nommons proprement la justice[1]. »

« Jésus-Christ donne la justice pour base à la vie chrétienne[2]... Il ne se contente pas d'un zèle vulgaire pour la justice, il veut qu'on en soit avide et comme affamé... L'Evangile est une loi d'amour, mais il est aussi le code de la justice, et l'Eglise proclame avec une sainte fierté que le roi de la justice, c'est Jésus Christ notre Dieu : *Rex justitiæ Christus Deus noster*[3]. »

1. Abbé P. Vignot. *La vie pour les autres*. III, *La loi de justice*, p. 127-128, 4e édition. Poussielgue, 1899.

2. Matth., v, 6, 10 et 20; vi, 33; xx, 4; Luc, xii, 57; Joan., v, 30; vii, 24, etc.

3. Le passage très éloquent du P. Perraud auquel nous empruntons ces lignes, est à citer en entier :

« Vous savez qu'on a essayé récemment encore de contester à l'Evangile la possession et l'enseignement de la justice. La morale chrétienne, a-t-on dit, est fondée sur l'amour qui est un sentiment, et non sur la justice qui est un principe. C'est faire l'Evangile moins grand, moins profond, moins divin que n'est le cœur de tout homme, car l'ami, le frère, l'époux, le père n'ont jamais renoncé à être justes, parce qu'ils prétendent à la gloire et au bonheur d'aimer.

« Oui, on voudrait, en nous refusant le don de la justice, nous exiler du seul terrain assez solide pour asseoir les fondements de la prospérité sociale et les légitimes progrès de l'humanité. Mais nous n'acceptons pas cette situation. Nous disons : l'Evangile est une loi d'amour, mais il est aussi le code de la

*
* *

Au cours des siècles, l'intelligence chrétienne s'est efforcée, à l'aide de toutes ses ressources, de dégager du contenu de la Révélation, les lumières qu'elle contient pour guider notre vie. Les interprètes de la morale évangélique ne pouvaient oublier la justice. Au contraire, ils se sont appliqués à rechercher ses prescriptions et ses exigences, et l'on pourrait presque dire ses vœux et ses désirs, à travers la complexité, si variée, des relations humaines. Ils ont construit ainsi une théorie très riche et très nuancée, qui, entrée depuis longtemps dans l'enseignement théologique, s'accroît à mesure qu'apparaissent de nouvelles formes sociales et dont l'ampleur comme la délicatesse seraient bien capables d'étonner ceux qui pensent que l'Eglise ignore ou dédaigne la justice.

Le sens du mot *justice* y est d'abord précisé. A la suite des écrivains sacrés, les Pères l'ont souvent élargi, appelant justice l'ensemble des vertus morales, ou même leur cause, la grâce et la charité. Ainsi saint Augustin disait : « La charité commencée est la justice commencée, la charité grandissante est la justice grandissante, la charité parfaite est la justice parfaite. » Mais c'est là un sens métaphorique : la justice, à proprement parler, suppose la distinction des personnes qui en sont le sujet et l'objet, elle est la vertu par laquelle l'homme s'adapte, *s'ajuste* aux personnes avec qui il entre en rapport, en leur rendant ce qui leur est dû [1].

Une division qui surgit de cette définition même montre aussitôt l'étendue de la notion de justice. L'homme est en

justice, et l'Eglise catholique proclame avec une sainte fierté que le roi de la justice, c'est Jésus-Christ notre Dieu : *Rex Justitiæ Christus Deus noster*.

« Jésus-Christ donne la justice pour base à la vie chrétienne et la théologie chargée d'interpréter et d'appliquer l'Evangile fait passer les préceptes de l'ordre naturel avant les préceptes de l'ordre surnaturel, le commandement de la justice avant celui de la charité.

« Mais Jésus-Christ ne se contente pas d'un zèle vulgaire pour la justice, il veut qu'on en soit avide et comme affamé. « Bienheureux, dit-il, ceux qui ont faim et soif de la justice. »...

(*L'Evangile de Paix*, discours prononcé à l'église Saint-Roch, par le R. P. Perraud de l'Oratoire, le 24 mars 1869. Bibliothèque de la Paix, 8e livraison.)

1. L'idée de *juste*, c'est l'idée d'une chose bien « ajustée » à une autre, l'idée d'adaptation parfaite, d'équation, d'égalité de rapports. Une telle notion suppose, si on l'analyse bien, distinction de deux objets. Et c'est pourquoi il ne peut y avoir, dans l'ordre moral, de justice au sens propre qu'entre deux personnes distinctes. Toutefois, c'est le rôle de toute vertu morale de mettre d'accord, d'*adapter*, nos dispositions et nos actes avec la règle de la raison et la règle divine ; et ainsi, par métaphore, le mot justice peut désigner la somme de vertus. V. S. Th., Ia IIae, q. CXIII, a. 1 ; IIa IIae, q. LVIII, a. 2.

rapport, par beaucoup de ses actes, avec ses semblables considérés comme individus, — c'est le domaine de la « Justice particulière qui ordonne immédiatement l'homme au bien d'une personne individuelle [1] » ; mais comme il est lui-même avec la société dans le rapport d'une partie au tout, tous ses actes sont capables d'intéresser le bien de la société entière, — c'est le domaine de la « Justice générale » qui « ordonne l'homme au bien commun [2] ».

L'idée de solidarité n'était donc pas inconnue de nos vieux Docteurs. Saint Thomas, à la suite d'Aristote, affirme une connexion possible entre les actes individuels de tout genre, les actes de toutes les vertus, et le bien social. Et il nous fait un devoir de justice de nous préoccuper de ce retentissement social de nos actes personnels. La justice, dit-il, est, en ce sens, une vertu générale comme la charité elle-même; si celle-ci meut les actes de toutes les vertus vers le bien divin, celle-là doit les mouvoir vers le bien commun [3].

Ce devoir social de justice se prête à la coercition. Car « c'est à la loi d'ordonner au bien commun, et c'est pourquoi la justice générale est dite justice légale [4] ». Et voilà posé le principe très ferme et très compréhensif de l'intervention de l'Etat, même en des domaines que le libéralisme a prétendu réservés à la bonne volonté individuelle et aux vertus privées, comme la tempérance ou la bienfaisance. « Les actes de toutes les vertus peuvent dépendre de la justice en tant qu'elle ordonne au bien commun [5]... La justice légale ordonne au bien commun les actes de toutes les vertus [6]. »

La justice particulière a elle-même son côté social. Elle règle, en effet, d'abord les rapports du tout avec les parties, de la société avec ses membres. C'est la justice distributive qui prescrit de répartir les biens et les charges du corps social selon les mérites, les apports et les ressources de chacun. Si l'on veut savoir quelle est, dans la pensée de l'Eglise, la portée d'une telle obligation pour le pouvoir civil, qu'on relise ces

1. IIa IIae, q. LVIII, a. 7
2. *Ibid.*, a. 5.
3. *Id.*, a. 6. Saint Thomas dit même à l'article précédent, qu'en ce sens, tout péché peut être dit une injustice (art. 5, ad 3).
4. A. 5 in corp.
5. A. 5. Cf. Ia IIae, q. XCVI, a. 3. « Il n'y a pas de vertu dont la loi ne puisse prescrire les actes. »
6. A. 6 in corp. Ce principe est, du reste, limité lui-même, d'une part par celui de l'intérêt social, et, d'autre part par celui de la dignité de l'être humain qui ne permet pas de le regarder comme étant uniquement et entièrement ordonné à la société : « Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua. » Ia IIae, q. XXI, a. 4.

beaux textes de l'encyclique *Rerum novarum :* « L'Etat peut grandement améliorer le sort de la classe ouvrière et cela dans toute la rigueur de son droit... Comme il serait déraisonnable de pourvoir à une classe de citoyens et de négliger l'autre, il devient évident que l'autorité publique doit prendre les mesures voulues pour sauvegarder le salut et les intérêts de la classe ouvrière. Si elle y manque, elle viole la stricte justice qui veut qu'à chacun soit rendu ce qui lui est dû..., etc. »

C'est la justice commutative qui règle les rapports des individus et des membres de la société entre eux. Alors que la distributive doit tenir compte de la « proportion des choses aux personnes », la forme commutative de la justice doit réaliser « la proportion de la chose à la chose », par exemple, du prix à la chose vendue. Elle est la norme propre de tous les échanges de biens entre personnes privées, qu'ils soient volontaires ou non [1].

Les théologiens se sont demandé si la justice n'avait rien à voir dans des relations sociales plus intimes et plus délicates; ils ont voulu suivre jusqu'au bout, pour nous les formuler, la série de ses exigences peu à peu plus subtiles et plus souples. Ils ont ainsi rangé, sous le nom de parties secondaires ou potentielles de la justice, la religion, la piété, l'observance, la reconnaissance, la punition, la véracité, l'amitié, la libéralité, — avouant, sans doute, que les divers éléments de l'idée de justice y sont plus ou moins modifiés, mais déclarant cependant que la notion générale de justice leur convient [2] et portant ainsi son extension bien au delà des étroites limites où l'on a parfois pensé qu'ils l'avaient renfermée [3].

Est-ce à dire que la justice soit, d'un bout à l'autre de son domaine, identique et également rigoureuse? Non, certes. Ces formes diverses sont, suivant le langage scolastique des « analogues », dont l'une, la commutative, est le type qu'on peut appeler justice parfaite, dont les autres sont cependant vraies justices, justices dans un sens propre, bien qu'elles ne le soient pas exactement ni au même titre ni au même degré.

Cette justice dont les maîtres de la morale chrétienne se sont fait une notion si ample à la fois et si humaine, ils l'ont placée

1. Q. LXI, 2 et 3.
2. Q. LXXX, LXXXI, CI, etc., jusqu'à la question CXVIII.
3. Il faut, en effet, reconnaître que cette magnifique doctrine de la justice a été quelquefois, même parmi nous, méconnue. Où donc avons-nous lu qu'attribuer la piété et la libéralité à la justice, c'est confondre celle-ci avec la charité, et encore que la « justice légale » est un « néologisme » ou un « euphémisme pour désigner l'injustice »?

très haut. N'est-on pas surpris d'entendre saint Thomas se poser cette question : « La justice a-t-elle la prééminence parmi les vertus morales? » et y répondre : « Il est manifeste que, s'il s'agit de la justice légale, elle brille parmi les vertus morales, comme le bien commun domine le bien particulier... et même la justice particulière surpasse les autres vertus morales pour une double raison », et enfin faire retentir en son honneur, dans sa prose d'ordinaire si unie et si simple, la belle métaphore qu'il emprunte d'Aristote : « La Justice resplendit entre toutes les vertus, plus admirable que l'étoile du soir et l'étoile du matin [1]. »

***

La pratique dans le christianisme a-t-elle répondu à la doctrine? Cette estime de la justice s'est-elle traduite dans les faits? Est-il exact que, suivant une parole récente, « l'Eglise a toujours par principe préféré la charité à la justice [2] »?

On peut d'abord percevoir, en une telle affirmation, un malentendu que nous avons déjà signalé; on met sur le même pied la justice et la charité, comme si elles étaient des vertus de même ordre, capables de s'opposer et de s'exclure. Au vrai, la charité est l'essence même de la vie chrétienne; elle est l'âme de toutes les vertus, sans laquelle toutes les autres ne sont rien, mais qui inspire et garde toutes les autres. Prêcher cette vertu, c'est, en somme, prêcher toutes les vertus. Si donc l'Eglise, fidèle à l'Evangile, a annoncé principalement et s'est efforcé d'abord d'infuser aux âmes la divine charité, c'est qu'elle la sait plus efficace pour le respect même du droit que la justice nue et sans amour, et qu'en la donnant au monde, elle lui donnait la force de pratiquer la justice [3].

Sans doute, et c'est l' « âme de vérité » que contient l'opinion que nous apprécions, la plupart des institutions que, dans l'histoire, l'Eglise a encouragées ou provoquées ou qui sont écloses sous la poussée d'idées chrétiennes, sont des institutions *charitables*. Mais les circonstances où elles sont nées en

1. Il ne s'agit ici, bien entendu, que des vertus morales, non des théologales, comme la charité. Q. LVIII, a. 12.

2. V. la pétition citée plus haut.

3. Quand, par exemple, l'encyclique sur la *Condition des ouvriers* déclare que « c'est d'une abondante effusion de charité qu'il faut principalement attendre le salut », elle entend bien par là que cette charité, « reine et maîtresse de toutes les vertus », donnera elle-même à la question sociale « une solution conforme à la *justice* et à l'équité ».

expliquent le caractère. La justice légale et la justice distributive sont en fonction de l'état social. Dans des sociétés en dissolution ou en formation, il était souvent impossible de remédier par l'organisation à tant de misères qui appelaient le secours: l'Eglise a été au plus pressé et, comme une mère, elle a apporté et convié ses fils à apporter à leurs frères malheureux les remèdes de l'amour. Qui oserait lui en faire reproche? Et par ailleurs elle apprenait au Barbare la justice dans le Décalogue, elle exigeait du maître le respect des droits essentiels de son esclave ou de son serf, elle luttait sans trêve contre l'usure, elle opposait la juste et chrétienne notion de la propriété à la notion païenne du *jus utendi et abutendi*[1] qu'elle condamnait en fait aussi bien qu'en droit[2]; et, gardienne suprême du droit au XIXe siècle comme au moyen âge, elle intervenait en faveur de l'ouvrier « plongé dans une misère imméritée », disait son droit à la vie matérielle et spirituelle, au juste salaire, au repos convenable, au respect de l'âme, et proposait à tous, dans le grave conflit actuel, une « solution conforme à la justice et à l'équité ».

Dans certaines bouches qui la formulent, l'objection signifie simplement peut-être que l'Eglise n'a pas eu de rôle actif dans les diverses révolutions qui ont peu à peu transformé la société de manière à permettre à l'individu un plus large développement de lui-même et une plus grande extension de ses droits. Sans cesse on l'a vue, satisfaite de pratiquer la charité, de soulager la misère et de condamner l'injustice actuelle, rester conservatrice des formes sociales auxquelles elle avait une fois adapté son action et d'où il a fallu en quelque sorte l'expulser avec ceux qui ne faisaient qu'en jouir. Toutefois lui en faire reproche n'est-ce pas oublier la notion même de l'Eglise? Puissance essentiellement spirituelle, qui n'agit sur les âmes que pour les faire monter à la Cité d'en haut, elle devait laisser à la cité terrestre le soin immédiat de transformer son organisation matérielle et morale. Est-ce à dire cependant que le progrès qui a peu à peu amené l'état social présent et l'entraîne vers de nouveaux horizons, se soit fait en définitive sans elle et contre elle? En réalité c'est dans les grandes idées évangéliques, perpétuellement annoncées par l'Eglise, qu'il a trouvé son ressort et son âme; le divin ferment que le christianisme a déposé dans le monde ne cesse de le tourmenter, et le grand idéal, qu'il a fait resplendir à ses yeux, d'une société où tous seraient des frères,

1. Cf. JANSSEN, *L'Allemagne à la fin du moyen âge;* BRANTS, *Les théories économiques aux* XIIIe *et* XIXe *siècles* (Lecoffre).
2. Cf. G. ARDANT, *Papes et paysans.*

où la justice serait parfaite et l'amour universel, continue, malgré tant d'erreurs, de ravir son cœur et de soulever son élan.

A. LELEU,
Professeur de Philosophie, Préfet des Études
à Notre-Dame des Dunes, Dunkerque.

Les récits de l'Histoire sainte

Les Plaies d'Égypte

1° *La persécution.* — « Il s'éleva sur l'Egypte un nouveau roi qui ne connaissait pas Joseph » (*Exod.*, I, 8). Les Hébreux s'étaient établis dans le pays sous la dynastie des Hyksos ou rois Pasteurs, de race sémitique comme eux. Vint le moment où des princes de race indigène reprirent le dessus et chassèrent les Hyksos. Les Hébreux, regardés comme solidaires de ces derniers, furent naturellement traités en ennemis par les pharaons de la dix-neuvième dynastie, Séti Ier et Ramsès II. On fit d'eux des esclaves, on les employa aux plus rudes travaux publics et l'on prit toutes les mesures pour arrêter leur accroissement. Ce fut la servitude d'Egypte, providentiellement ménagée pour détacher les Hébreux d'un pays où ils se trouvaient bien.

2° *La mission de Moïse.* — Moïse fut l'instrument choisi par Dieu pour assurer la délivrance de son peuple. « Instruit dans toute la sagesse des Egyptiens » (*Act.*, VII, 22), favorisé au désert des communications divines et ainsi préparé à sa mission, il fut envoyé par Dieu, avec son frère Aaron, auprès du pharaon régnant, qui était alors Méneptah Ier. Moïse avait besoin d'être accrédité tant auprès de son peuple qu'auprès du pharaon. En conséquence, Dieu révéla son nom à son envoyé : « Je suis celui qui suis », et il ajouta : « C'est ainsi que tu répondras aux enfants d'Israël : Celui qui est m'envoie vers vous... Jéhovah, Dieu de vos pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob, m'envoie vers vous. C'est là mon nom pour l'éternité » (*Exod.*, III, 14, 15[1]).

1. Le nom révélé est *Yavéh*, forme archaïque de *Yvéh*, imparfait du verbe *hâyâh*, « être », signifiant « il est ». A une certaine époque, antérieure au XIIIe siècle, on prit l'habitude de prononcer *Jéhovah:* autrefois, en effet, les

De plus, après avoir donné à Moïse une preuve sensible du pouvoir qui lui était conféré (*Exod.*, IV, 1-5), il lui fit prendre en main le bâton au moyen duquel il devait opérer des « signes », pour déterminer le pharaon à laisser aller le peuple hébreu (*Exod.*, IV, 17).

3° *Les magiciens d'Egypte.* — Devant le pharaon, Aaron jette à terre son bâton, qui se change en serpent; les magiciens jettent aussi leurs bâtons, qui deviennent des serpents, mais sont engloutis par le premier. Les fléaux commencent ensuite à se déchaîner. Les magiciens imitent le changement de l'eau en sang et la multiplication des grenouilles. Ils se reconnaissent impuissants à produire des moustiques et disent au pharaon: « C'est le doigt d'un dieu! » S'étonnera-t-on qu'il ait existé en Egypte des magiciens capables d'exécuter des choses aussi sur prenantes? Aujourd'hui encore, les fakirs de l'Inde opèrent des prodiges plus déconcertants, devant des témoins très éveillés qui prennent leurs précautions pour ne pas être victimes de l'illusion[1]. Or ces effets dépassent souvent et de beaucoup la limite des forces naturelles, connues et probablement à connaître. Il faut donc les attribuer à une cause supranaturelle, à l'action des démons, qui se servent de la puissance qui leur est laissée pour contrecarrer l'œuvre de Dieu. Mais s'il est permis au démon d'opérer aux yeux des hommes des actes qui portent sa marque indéniable, sera-t-il interdit à Dieu d'en exécuter d'autres qui portent la sienne? Que les prestiges de magiciens aient eu pour cause l'illusion, comme le pensent saint Jérôme et saint Grégoire de Nysse, ou la magie soit naturelle soit diabolique, il fallait bien que Dieu y opposât des actes réels de sa puissance, étant donné qu'il voulait agir sur l'esprit du pharaon pour l'obliger à laisser partir les Hébreux.

Le texte sacré répète une dizaine de fois que Dieu endurcit le

Juifs évitaient de proférer le nom de *Yavéh*, par respect, et mettaient sous les consonnes qui le composent les voyelles du nom *Adonaï*, d'où la confusion aboutissant à la prononciation *Jéhovah*. — « Celui qui est, c'est le Dieu de la métaphysique, c'est l'être parfait, l'être nécessaire, celui qui est par lui-même et par qui les autres êtres existent, celui devant qui tous les êtres sont comme un néant. Mais ce Dieu de la métaphysique est aussi un Dieu personnel. C'est celui qui est apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob, qui a conversé avec eux. C'est Jéhovah, nom essentiellement personnel, nom propre qui ne peut pas, comme les autres noms de la divinité, devenir un nom commun; aucun autre que le Dieu d'Israël ne peut être appelé Jéhovah. C'est un nom incommunicable qui ne peut être donné à l'Etre infini que parce que cet Etre est personnel et distinct du monde. » DE BROGLIE, *Conférences sur l'idée de Dieu dans l'Ancien Testament*, Paris, 1892, p. 129.

1. On peut lire à ce sujet : L. JACOLLIOT, *Le spiritisme dans le monde*, Paris, s. d., p. 234-326; C. GODARD, *Le fakirisme*, Paris, 1904.



cœur du pharaon. Il y aurait contradiction irréductible si Dieu agissait en même temps pour déterminer la volonté d'un homme et l'empêcher de se déterminer. Il y a là une locution familière à la Bible pour exprimer non pas l'intention divine, mais un résultat de fait : les merveilles que Dieu opérait pour convertir le pharaon, au lieu de procurer cet effet, n'aboutissaient qu'à exaspérer l'orgueil de ce dernier et à accentuer son entêtement, de même que certaines grâces, accordées à quelqu'un pour l'améliorer, n'arrivent, par sa faute, qu'à le rendre pire.

4° *Les neuf premières plaies.* — Ce sont des fléaux qui reproduisent, en les aggravant, des phénomènes naturels habituels à l'Egypte : 1. *L'eau changée en sang* rappelle la coloration du Nil en rouge à une certaine époque de sa crue annuelle. Les Pères, même ceux qui vivaient en Egypte, comme Origène et saint Cyrille d'Alexandrie, supposent le changement de l'eau en sang véritable. Les modernes croient qu'on peut se contenter d'admettre une simple coloration rouge. Encore faut-il tenir compte du texte (*Exod.*, VII, 21), d'après lequel l'eau devint infecte, mortelle pour les poissons et non potable pour les hommes. — 2. Les *grenouilles*, très abondantes en Egypte, se multiplient d'ordinaire à l'époque de la crue du Nil, et sont fort désagréables. — 2. Les *moustiques* sont un fléau habituel à l'Egypte. — 4. Les *mouches* de toute espèce y forment des essaims nombreux qui vicient l'air et la nourriture et s'attaquent surtout aux yeux. — 5. La *peste des animaux* sévit de temps en temps dans la vallée du Nil. — 6. La *peste des hommes* y est fréquente, à cause des eaux stagnantes qui y séjournent pendant des mois entiers. — 7. L'*orage* et la *grêle* sont, par contre, des phénomènes extrêmement rares en Egypte. — 8. Les *sauterelles* envahissent souvent les pays du nord de l'Afrique, sans pourtant y borner leurs ravages. — 9. Enfin les *ténèbres* résultaient d'une violente invasion du terrible *khamsin*, vent d'ouragan qui fond encore fréquemment sur l'Egypte [1].

Tous ces fléaux ont un caractère naturel en eux-mêmes et Dieu n'a rien créé de nouveau pour les déchaîner. Mais, comme il avait pour but d'effrayer les Egyptiens et de vaincre l'obstination du pharaon, il a mis dans ces fléaux la marque visible de son intervention, soit en les produisant à une époque insolite de l'année, soit surtout en leur communiquant une intensité extraordinaire, et cela sur la parole de son serviteur auquel les forces naturelles obéissaient pour entrer en exercice ou

1. Sur tous ces fléaux, voir VIGOUROUX, *La Bible et les découvertes modernes*, t. II, p. 298-349.

arrêter leurs ravages. Ces prodiges ne descendaient pas du ciel, comme remarque Origène [1], mais ils venaient manifestement de Dieu.

Ce déploiement de puissance, dont les effets devenaient de plus en plus terribles, était en rapport avec la fin que Dieu se proposait : faire éclater son pouvoir divin, aux yeux des Egyptiens, en vue de la libération des Hébreux, et aux yeux des Hébreux, en vue de leur foi présente et de leur fidélité future envers lui.

5° *La dixième plaie.* — Elle est la plus terrible et doit amener le dénouement. Dieu y prépare son peuple en lui prescrivant la célébration d'un repas qui sera appelé la Pâque, parce que le Seigneur passera durant la nuit et frappera tous les premiers-nés des Egyptiens (*Exod.*, XII, 12). Ce repas commémoratif devra désormais se célébrer chaque année avec la plus grande solennité.

La nuit même, tous les premiers-nés d'Egypte, à commencer par celui du pharaon, sont frappés de mort. La mort subite d'un homme n'a rien en soi qui puisse paraître surnaturel. La mort subite du premier-né, dans chaque famille, au cours de la même nuit, dans toute l'étendue de l'Egypte, prend un tout autre caractère. Une puissance supérieure intervenait. On ne s'y trompa pas; tous, en Egypte, pressèrent les Hébreux de partir.

L'opiniâtreté du pharaon avait rendu nécessaire ce coup cruel. La réalité du fait surnaturel est attestée par le départ des Hébreux, enfin autorisés à quitter l'Egypte, et par deux institutions fondamentales de la législation mosaïque, celle de la Pâque et l'obligation de consacrer les premiers-nés à Jéhovah et de les racheter (*Exod.*, XII, 14 ; XIII, 2). Sans doute, ce ne fut pas le pharaon seul, ce fut en même temps tout le peuple d'Egypte qui eut à souffrir. Mais il en est ainsi dans toutes les calamités publiques; elles atteignent les bons aussi bien que les méchants. Il est à croire du reste que les Egyptiens, autrefois sauvés de la famine par Joseph, s'étaient associés dans une certaine mesure à la persécution exercée contre les Hébreux.

Ce qui accentuait la signification du miracle, c'est que les Hébreux, dans leur terre de Gessen, étaient à l'abri des fléaux. Du moins le texte sacré le note au sujet des mouches (*Exod.*, VIII, 22), de la peste animale (IX, 4), de la grêle (IX, 26), des ténèbres (X, 23) et de la mort des premiers-nés (XII, 12). La puissance qui agissait ne le faisait donc qu'avec un discerne-

1. *In Matth.*, t. XIII, c. 977.

ment manifeste, atteignant ceux qu'elle voulait châtier, épargnant ceux qu'elle entendait protéger.

6° *Les dépouilles des Egyptiens.* — La dixième plaie décida enfin le pharaon. Il permit à Moïse et à Aaron de partir avec leur peuple et tous leurs troupeaux. « Allez et bénissez-moi! » leur dit-il, reconnaissant ainsi le crédit dont ils jouissaient auprès du Dieu souverain. Quant aux Egyptiens, sous l'empire d'une terreur bien concevable, ils pressèrent les Hébreux de s'éloigner, tant leur présence leur attirait de fléaux redoutables.

Avant la dixième plaie, Moïse avait ordonné aux Hébreux de demander chacun à ses voisins des objets d'or et d'argent (*Exod.*, XI, 2). Il en fut ainsi. D'après la Vulgate, « ils demandèrent aux Egyptiens des vases d'argent et d'or et beaucoup de vêtements; or le Seigneur fit trouver grâce au peuple devant les Egyptiens, de sorte qu'ils les leur prêtèrent » (*Exod.*, XII, 35, 36). Il y a longtemps que sur la foi du texte ainsi traduit, on a accusé les Hébreux de vol, et de vol ordonné par Dieu, sous prétexte d'emprunt.

En réalité, personne ne peut contester que les Hébreux aient eu droit à une compensation, à la suite des rudes travaux qu'ils avaient exécutés pour le compte des Egyptiens. A supposer qu'ils aient emprunté, ce n'était pas le moment de régler des comptes, et les Egyptiens furent trop heureux d'abandonner ce qu'on leur avait demandé, afin d'être au plus tôt débarrassés d'hôtes si gênants. Mais l'idée d'emprunt n'apparaît que dans la Vulgate. L'hébreu doit se traduire: « Ils avaient demandé aux Egyptiens des objets d'argent, des objets d'or et des vêtements; Jéhovah avait fait trouver au peuple faveur aux yeux des Egyptiens qui accueillirent leur demande; et ils emportèrent les dépouilles des Egyptiens[1]. » Josèphe, bien que partial en la question, ne s'éloigne pas trop de la vérité quand il dit[2] que les Egyptiens « gratifièrent les Hébreux de présents, les uns pour les faire partir plus vite, les autres à cause de leurs

1. Le verbe hébreu *sá'al* veut toujours dire « demander », une fois seulement, IV *Reg.*, IV, 3, avec le sens possible d' « emprunter ». Les Septante le rendent par αἰτέω, « demander ». Le verbe que la Vulgate traduit par *commodare*, « prêter », est encore l'hébreu *sá'al*, à un temps où il signifie « accorder, donner, mettre à la disposition », comme Anne donna Samuel au Seigneur (I *Reg.*, I, 28). Quant au verbe *násal*, « dépouiller », il n'implique pas nécessairement l'idée d'injustice Voir ROSENMÜLLER, *In Exod.*, Leipzig, 1785, p. 417, 464. En réalité, un certain nombre d'Egyptiens ont pu d'abord avoir l'intention de faire un prêt, puis ont donné ce qu'ils avaient prêté. Il ne s'agit pas ici de « vases », mais de *kělim*, objets de toute nature, bijoux, ustensiles, etc.

2. *Ant. jud.*, II, XIV, 6.

relations de bon voisinage ». Tout s'explique sans difficulté si l'on tient compte du droit des Hébreux à une rémunération, et de l'intervention divine qui pouvait incliner le cœur des Egyptiens aussi bien à donner qu'à prêter.

7° *Raison d'être des miracles de l'exode.* — La puissance miraculeuse de Dieu s'est exercée d'une manière tout à fait extraordinaire à l'occasion de la sortie d'Egypte. Il a dû en être ainsi, parce que Dieu proportionne toujours les moyens qu'il emploie aux effets qu'il veut produire. « A l'occasion de ces miracles et de ceux qui doivent suivre, écrit l'abbé de Broglie[1], nous avons une remarque à faire. L'histoire sainte, la vie des saints, l'histoire de l'Eglise sont pleines de miracles ; le surnaturel s'y rencontre avec abondance. Néanmoins nulle part on n'y trouve le récit de faits miraculeux aussi publics, puisqu'ils ont eu pour témoins un peuple immense; aussi éclatants, puisque la nature physique a obéi à la voix de l'homme d'une manière évidente et réitérée, et surtout aussi continus, puisque quelques-uns d'entre eux ont duré pendant quarante ans.

« On pourrait donc être étonné de voir la puissance miraculeuse de Dieu se manifester à cette époque d'une manière plus éclatante qu'à aucune autre. Mais il faut observer qu'il s'agissait alors de faire une œuvre unique, de créer dans le monde païen un peuple monothéiste, il s'agissait d'implanter dans l'humanité la notion du vrai Dieu avec assez de force pour qu'elle pût résister à tous les entraînements des passions et de l'orgueil, recueillir et soutenir la vraie philosophie et être le fondement du christianisme. Cette œuvre est unique ; elle a dû être faite par des moyens uniques et exceptionnels...

« Il ne faut pas séparer les miracles de l'Exode de la grande parole du buisson ardent : « Tu diras aux enfants d'Israël : Ce- « lui qui est m'envoie vers vous. » Il y a proportion entre cette doctrine et ces miracles. Cette parole : « Je suis celui qui est » n'a été prononcée que deux fois dans l'histoire du monde, une fois au buisson ardent par Dieu s'adressant à Moïse, et une seconde fois dans le temple de Jérusalem, quand le Christ a dit : « Avant qu'Abraham fut né, je suis. » C'est le même terme : *Ego sum.* Les Juifs l'ont compris et ont voulu lapider Jésus comme usurpateur du nom du vrai Dieu.

« Il n'est donc pas étonnant que dans ces deux circonstances, au temps de l'Exode et au temps du Messie, la puissance miraculeuse se soit manifestée comme elle ne l'a jamais fait et comme elle ne le fera jamais avant le dernier jour de l'humanité.

1. *Conférences sur l'idée de Dieu dans l'Ancien Testament*, p. 134-137.

De tels miracles ne sont arrivés que deux fois dans l'histoire, parce qu'ils n'ont été nécessaires que deux fois. »

Les miracles de l'Exode ont donc un caractère analogue à celui des miracles de l'Evangile. Ils sont à la base de la religion mosaïque, comme les miracles évangéliques à la base de la religion chrétienne. Ils accréditent la mission divine de Moïse comme ceux de l'Evangile accréditent la mission divine du Sauveur et contribuent à la démonstration de sa divinité. Voilà pourquoi il importe de déterminer, d'affirmer et de défendre la part du surnaturel dans les événements qui ont précédé, accompagné et suivi la sortie des Hébreux de l'Egypte[1]

H. Lesêtre.

Correspondance

Souhaits du nouvel an.

Il s'est formé, autour de la *Revue pratique d'Apologétique*, une famille d'âmes croyantes si unies dans la même pensée apostolique, que nous éprouvons le besoin d'exprimer à nos nombreux abonnés des vœux de nouvel an. Nous les adressons à ceux de la première heure, qui nous ont, dès les débuts, entourés de si chaudes sympathies ; puis aux neuf cents nouveaux, qui, depuis le mois d'octobre, nous ont montré par leur adhésion que déjà ils pensaient bien de nous ; à ceux tout spécialement, qui, faisant de la *Revue* un instrument de zèle, la communiquent à des âmes incroyantes ou indifférentes, pour éveiller

1. Si quelque lecteur de la *Revue* craignait que, dans les explications précédemment fournies sur les récits de l'Histoire sainte, on se fût inspiré d'une pensée quelconque de déférence envers les exigences rationalistes, ce qui vient d'être dit pourrait peut-être le rassurer. Pour défendre efficacement le surnaturel, il n'est pas utile de le voir partout, mais là seulement où Dieu l'a mis ; et pour savoir où Dieu l'a mis, il est indispensable de ne tirer des textes que ce qu'ils contiennent, en s'éclairant, pour les interpréter, des lumières qui viennent de la tradition, de l'exégèse catholique et de la pensée actuelle de l'Eglise. Certes, saint Augustin avait un profond amour pour les Saintes Ecritures : « Qu'elles soient mes chastes délices, écrivait-il, puissé-je ni me tromper sur elles, ni tromper par elles ! » (*Confess.*, XI, II, 2.) Cet amour ne l'empêchait pourtant pas de chercher à interpréter le texte sacré en tenant compte de ce qui lui paraissait autorisé dans la science de son temps. « Selon mes moyens et autant que j'en ai la grâce, disait-il, je m'efforce de faire en sorte qu'on ne suppose dans les Saintes Ecritures ni absurdité, ni étrangeté (*absurditas vel repugnantia*) qui rebute l'esprit du lecteur, de peur que celui-ci, ne pouvant croire à la réalité de ce que raconte l'Ecriture, déserte la foi ou s'abstienne d'en approcher » (*De Gen. ad lit.*, V, VIII, 23). Dans l'explication des récits sacrés, il est bien permis de s'abriter derrière un tel maître, si imparfaitement d'ailleurs qu'il soit donné de suivre sa méthode et de partager son amour pour la Sainte Ecriture.

en elles des troubles salutaires et les ramener à Dieu. Durant l'année nouvelle, en dépit de tous les obstacles accumulés par la politique, nous poursuivrons ici une œuvre de propagande catholique qui a le bonheur d'échapper encore aux atteintes des lois persécutrices. S'il arrive que la parole de Dieu doive se taire dans nos églises, du moins la presse en portera l'écho fidèle à tous ceux qui aiment ou cherchent Dieu. Toute notre ambition est que cette *Revue*, si indispensable dans les circonstances présentes, soit un agent très dévoué de la renaissance catholique qu'appellent tous nos vœux. Rédacteurs et lecteurs, nous travaillerons ensemble à ce grand ouvrage.

Souffrance et vaillance.

Depuis dix-huit jours, tant de ruines ont été faites dans l'Église de France, que notre cœur de catholiques et de Français ne peut retenir ses regrets ; tant de victimes ont été frappées, expulsées et jetées à la rue, que notre âme émue leur doit la plus vive expression de sympathie compatissante. Notre sympathie va d'abord, respectueuse et tendrement filiale, à nos évêques, tous si dignes dans la persécution, si fermes dans leur infrangible unité ; chassés de leurs palais, ils se réjouissent d'habiter des demeures plus humbles, parce que les petites gens en franchiront plus aisément le seuil. Notre sympathie va ensuite à ces maîtres savants et pieux de nos grands et petits séminaires, à qui leurs élèves ont été brutalement arrachés, et qui attendent, dans une angoisse douloureuse, qu'on trouve des abris, si pauvres soient-ils, où ils puissent reprendre sur les jeunes recrues sacerdotales l'œuvre si essentielle de la formation. Notre sympathie va encore à ces chers enfants, de douze ans à vingt-quatre ans, qui peuplaient nos séminaires, que des mains sauvages ont brusquement déracinés et jetés hors de leur milieu, dans l'espoir sans doute d'arrêter la montée d'une sève si riche de promesses ; elle va spécialement à ceux d'entre eux qui, au nombre de plusieurs milliers, vont subir, dans une injuste et supplémentaire épreuve de caserne, le châtiment qu'infligent à l'Église ceux qu'irrite sa noble attitude. Notre sympathie va enfin à ces quarante mille prêtres, qui vont être subitement privés des moyens d'existence sur lesquels ils avaient droit de compter, et qui, outre les soucis d'une condition précaire, devront affronter les périls d'un ministère exercé en pleine persécution.

Mais une noble vaillance soutient le courage de tous ces ministres de Dieu ; ils entrent tous, sans se plaindre et sans fléchir, dans cette voie douloureuse où les engage un secret dessein de Dieu. Ils savent quelles souffrances les attendent ; ils n'ignorent pas qu'à plusieurs il sera peut-être demandé du sang. Si menaçant que soit l'avenir, ils acceptent, ils aiment le mot d'ordre qui les y expose. Ils ne récriminent point contre le Pape qui commande ; ils appelaient, au contraire, cette décision, et unanimement, par discipline et par amour, ils se rangent, dociles, autour du Pasteur suprême. Cette unité n'est pas seulement un spectacle beau et réconfortant ; elle est un signe

de puissante vitalité, et elle contient déjà les consolantes promesses d'une renaissance chrétienne. Tant que les catholiques formeront une masse si cohérente, aucun pouvoir humain ne l'entamera; et à mesure que, sous l'aiguillon persécuteur et dans la chaleur des combats, les âmes s'éveilleront à plus de vie, on sentira que la foi religieuse reprend son empire sur la société et que s'ouvre pour l'Église une ère de triomphe. C'est dans cet espoir que nos chefs descendent si résolument dans la mêlée, que nos confrères supportent si généreusement les privations, que nos jeunes séminaristes, tant dans le monde qu'à la caserne, seront si vigilants pour garder à Dieu la pureté de leur cœur et la fidélité de leur vocation.

Retour sur soi-même.

Quand la Prusse, en 1806, eut été écrasée à Iéna par Napoléon Ier, un de ses philosophes lui dit, en substance, dans un écrit qui eut alors un grand retentissement: « Ne maudis pas ton vainqueur, mais tais-toi, et travaille. » La Prusse écouta ce conseil de sagesse, elle travailla ; soixante ans après, devenue une nation de premier ordre, elle prenait la revanche que nous connaissons.

Il y a là pour nous, dans les circonstances actuelles, une forte leçon à recueillir. Ne disons pas que nous avons été vaincus, parce que nos ennemis se sont rués sur nous avec une haine satanique; ne disons pas que nos constructions ont été renversées, parce que la tempête a soufflé sur elles avec une violence inaccoutumée. Disons plutôt que nous sommes socialement défaits, parce que nous étions trop faibles devant des ennemis plus savamment armés que nous, et que nos édifices croulent, parce qu'insuffisamment solides ils manquaient de résistance devant les coups du vent. Dès lors, la sagesse nous commande de faire un sévère retour sur nous-mêmes et de rechercher, dans la franchise d'un examen de conscience, où sont nos points faibles. Peut-être ne seront-ils pas malaisés à découvrir. Et ce sera pour nous une force que de les connaître. Car, au dire de saint Augustin, « il y a plus de profit pour l'homme à connaître ses péchés, qu'à savoir par le menu toutes les merveilles de l'univers ». L'amour-propre s'en émeut; troublé, il veut y porter remède, et il sait où l'appliquer.

Il n'y a point de doute qu'une ère de persécution s'ouvre pour nous ; elle arrive à la prison, et elle peut aller jusqu'au sang. Elle causera donc de grandes souffrances. Mais, si toutes les persécutions font des martyrs, elles ne font pas toutes renaître les peuples qui en souffrent. Il y a des persécutions qui anéantissent les partis attaqués, comme il y en a qui les rajeunissent en stimulant leur activité. Suivant la façon dont nous nous comporterons dans la douloureuse épreuve qui commence, elle sera pour l'Eglise de France une cause de ruine ou une source de renouvellement. Que, par exemple, la division se mette parmi nous, ce sera notre perte : aussi ne saurait-on faire, pour garder la belle unité présente, trop de sacrifices personnels. L'unité, cependant, n'est pas tout ; pour qu'elle soit efficace, il faut que fermente dans les âmes ainsi groupées une puis-

sante vie intérieure. Mais cette vie suppose le recueillement et le travail : le recueillement, dont la dissipation et la vanité éloignent tant de catholiques, et sans lequel il n'y a pourtant ni grandes idées, ni volontés résolues et tenaces ; le travail, c'est-à-dire l'effort, qui trempe les caractères, qui exerce les facultés et les dispose à tenir en tout le premier rang, qui donne le savoir par l'étude et l'influence sociale par le succès des affaires. Les forces divines, comme les forces humaines, dont l'harmonieuse union doit procurer les victoires chrétiennes, se puisent dans le recueillement et le travail ; par ailleurs, ne réfléchissent et ne travaillent que ceux qui ont retiré, pour un temps, leurs âmes des mêlées sociales par le retour sur eux-mêmes.

Page à relire : Le salaire du prêtre.

De Lammennais, 18 octobre 1830, dans l'*Avenir*.

« Nous devons le dire, et le dire hautement : nulle liberté possible pour l'Eglise qu'à une condition, la suppression du salaire que l'Etat accorde annuellement au clergé. Quiconque est payé dépend de qui le paie. C'est ce qu'ont bien senti les catholiques d'Irlande, qui toujours ont repoussé cette servitude que le gouvernement anglais a plusieurs fois essayé de leur imposer. Tant que nous n'imiterons pas leur exemple, le catholicisme n'aura parmi nous qu'une existence précaire et débile. Le morceau de pain qu'on jette au clergé sera le titre de son opression : libre par la loi, il sera, quoi qu'il fasse, esclave par le traitement. Il est temps, grand temps, que le prêtre rentre dans son indépendance et sa dignité : nul avantage ne saurait jamais en compenser la perte. Il faut qu'il vive, cela est vrai ; mais avant tout il faut que l'Eglise vive, et sa vie, nous le répétons, est attachée au sacrifice qui lui rendra la liberté. Alors s'éteindront les haines politiques dont elle était devenue l'objet ; alors, se renouvelant en elle-même par la discipline et par la science, elle se présentera aux yeux des peuples telle qu'elle est, telle que Dieu l'a faite, élevée au-dessus de la terre pour répandre sur elle les lumières, les consolations du ciel, riche de son dénuement, forte de la seule puissance qui n'excite pas l'envie et ne provoque point l'opposition, celle de la vertu.

« Et qu'on ne s'effraie pas des inconvénients que la suppression du salaire semble, au premier coup d'œil, pouvoir entraîner ; fussent-ils réels, il faudrait encore s'y résigner sans hésitation, puisque le salut de l'Eglise dépend de sa séparation d'avec l'Etat. Mais ils seront, de fait, bien moins graves qu'on ne peut le craindre. La Providence ne délaisse point ceux qui se confient en elle. Le zèle créera des ressources immenses. Plus le prêtre montrera de désintéressements, d'abnégation de soi-même, plus les offrandes de la charité viendront au-devant de ses besoins, et du premier de tous, celui de soulager les misères dont le secret est chaque jour déposé dans son sein. Quel est le catholique qui refuserait de contribuer aux réparations du temple où se célèbrent les sacrés mystères de sa foi et à l'entretien des établissements destinés à perpétuer le sacerdoce? De

toutes les populations catholiques d'Europe, la plus indigente est celle de l'Irlande, et nulle part la religion n'est plus solidement dotée; car c'est le pauvre qui la dote. Je sais qu'il existe en France des cantons où la foi presque éteinte offrira peu de ressources de ce genre; mais ces cantons sont en petit nombre; et cet affaiblissement de la foi est dû en partie, nous le disons avec douleur, au défaut de zèle et à l'absence du véritable esprit sacerdotal parmi les pasteurs. Partout où ils seront ce qu'ils doivent être, le nécessaire ne leur manquera point. Il y a tant de bienfaits dans la religion, elle est si puissante sur le cœur de l'homme, que presque jamais ce n'est elle qu'il repousse, mais la fausse, l'indigne image qu'on lui en a montrée.

« Le moment est venu de la replacer dans une position qui ôte tout prétexte à la haine et à la défiance; le moment est venu pour l'Eglise de se remettre en possession de la liberté qui lui appartient... Le vœu public la secondera...

« Ministres de Celui qui naquit dans une crèche et mourut sur une croix, remontez à votre origine; retrempez-vous volontairement dans la pauvreté, dans la souffrance, et la parole du Dieu souffrant et pauvre reprendra sur vos lèvres son efficace première. Sans aucun autre appui que cette divine parole, descendez comme les douze pêcheurs au milieu des peuples, et recommencez la conquête du monde. Une nouvelle ère de triomphe et de gloire se prépare pour le christianisme. Voyez à l'horizon les signes précurseurs du lever de l'astre, et, messagers de l'espérance, entonnez sur les ruines des empires, sur les débris de tout ce qui passe, le cantique de vie. »

Les Aveux d'un athée.

Dans son nouveau livre intitulé : *L'athéisme* (Paris, Flammarion), M. Félix Le Dantec laisse échapper des aveux intéressants à recueillir.

« Je m'attends à être désapprouvé par la grande majorité de mes concitoyens; à notre époque, quoi qu'on dise, il existe une *infime minorité* d'athées » (p. 17).

Sur les raisons de ne pas croire en Dieu : « Ces raisons, je vais les dire brièvement, mais *je ne me dissimule pas leur vanité*. Je suis assez sage pour me dire, avec M. de la Palisse, que, si je ne crois pas en Dieu, c'est parce que je suis athée; c'est là la seule bonne raison que je puisse donner de mon incrédulité » (p. 38).

« Pour un athée, je le répète, il n'y a plus de principes; il n'y a que les lois humaines » (p. 90).

« Les anarchistes, quoi qu'ils disent, ne sont pas athées...; s'ils étaient athées, comment feraient-ils pour attribuer une valeur absolue au principe de Justice au nom duquel ils agissent? S'il n'y a pas de Dieu, la justice n'est qu'un résidu ancestral comme la bonté et la logique. En résumé, l'athée proprement dit, l'athée raisonneur qui va jusqu'au bout des conséquences de son athéisme, est un être désarmé dans la lutte universelle; il ne saurait être ni juge ni conducteur d'hommes; il a déjà assez de mal à se conduire lui-même... : c'est un être mal équilibré » (p. 93, 94).

Parmi les athées, il n'y a qu'un « type vraiment sociable ». C'est

« celui qui, étant athée comme on l'est couramment de nos jours, *ne va pas jusqu'au bout des conclusions* de son athéisme et conserve l'idée des principes *absolus* de justice, de personnalité, de responsabilité et de mérite... Je maintiens qu'une société d'*athées logiques* est impossible » (p. 95).

« Sans posséder l'idée de justice, l'idée de mérite, l'idée de responsabilité, qui sont les principaux mobiles des actions humaines, comment un homme peut-il vivre? — Je crois qu'il ne peut pas vivre... L'athée le plus raisonneur ne raisonne pas tous les actes de sa vie; il mourrait » (p. 99).

« Si un athée allait vraiment jusqu'au bout des conséquences de son athéisme, il n'aurait plus aucun désir, aucun but, il ne ferait plus aucun effort. A quoi bon? Heureusement, je le répète, il n'y a pas d'athée parfait » (p. 100).

« Je dois affirmer ici, en toute sincérité, que je vois aucun *raisonnement* capable d'arrêter l'athée parfait que le suicide tente. Seulement, il n'y a pas d'athée parfait... Un athée qui serait capable de renoncer à ses devoirs envers le monde, comme font les moines, se suiciderait fatalement au moindre accroc... Je suis fort aise pour ma part, d'avoir, à côté de mon athéisme logique, une conscience morale... qui me *dicte* ma conduite dans des cas où ma raison me laisserait noyer » (p. 100, 101).

Supposons « une société dont tous les membres seraient de purs athées, allant jusqu'au bout des conclusions logiques de leur athéisme... Une telle société finirait naturellement par une épidémie de suicide » (p. 112, 113).

Ainsi, au dire de M. Le Dantec, dont le témoignage n'est point méprisable, l'athée, s'il est logique, « ne peut pas vivre ». Il semble que l'auteur eût dû conclure que la franche analyse des conditions de la vie conduit à Dieu : c'était bien la conclusion qui s'imposait. M. Le Dantec conclut tout autrement. « Il y a, dit-il, des erreurs *fondamentales* dans l'homme actuel, et ces erreurs sont aussi indispensables à sa vie que son nez, sa bouche ou son cœur » (p. 99). Rien de plus déconcertant qu'une telle réponse. C'est un vrai défi porté à la raison humaine. Jusqu'ici les philosophes avaient pensé que c'était une marque de vérité pour certains principes, qu'ils fussent nécessaires à la vie; la vie était jugée la meilleure épreuve de la vérité et le plus sûr contrôle des syllogismes. Pour M. Le Dantec, les appels de la vie, les plus impérieux et les plus universels, comme les croyances religieuses, ne sont que « des erreurs fondamentales..., indispensables! » Telle est la puissance de raisonnement d'hommes qui, au nom de la science, prétendent faire échec à Dieu.

Chroniques

Chronique biblique

Ancien Testament

Quelques ouvrages récents sur la question du Pentateuque

La *Revue* a publié dès le 15 juillet la réponse de la Commission biblique sur l'authenticité du Pentateuque [1]. Il est intéressant et utile pour l'apologiste de savoir comment cette décision a été accueillie et appréciée dans les milieux protestants, où l'on rencontre d'ordinaire tant de préjugés contre toute décision de ce genre émanée de l'autorité ecclésiastique. Ecoutons M. Charles-Auguste Briggs. Connu par ses savants travaux sur la langue hébraïque et sur les questions d'introduction générale, le Pentateuque, les Prophètes, les Psaumes, le Messie, il nous est sympathique par ses idées religieuses qui le rapprochent beaucoup du catholicisme. Croyant sincère, accusé même d' « hérésie papiste », il souhaite vivement la réunion des Eglises chrétiennes ; acheminer les esprits vers ce but est l'œuvre à laquelle il a résolu de consacrer le reste de sa vie. Justement pour cela, la réponse de la Commission biblique publiée en juillet 1906 a causé à M. Briggs une amère déception et une profonde douleur. Il y voit une pierre d'achoppement pour ceux de ses coreligionnaires qui seraient disposés à se tourner vers Rome.

Il s'en explique dans une lettre adressée à un ami catholique, le baron F. de Hügel [2]. Dans un séjour à Rome, diverses informations lui avaient fait espérer « qu'une liberté raisonnable serait accordée à la critique biblique, tant que ses résultats n'entreraient pas en conflit avec les dogmes établis de l'Eglise » (p. 5). L'Eglise n'a jamais rien décidé officiellement sur l'origine mosaïque du Pentateuque. M. Briggs s'étonne donc de la réponse donnée. Négligeons les appréciations, sûrement écrites *ab irato*, touchant la majorité des membres de la Commission et les deux secrétaires qui ont signé la décision. Ce qu'il regrette surtout, c'est l'approbation du Pape ; mais il en exagère le sens et la portée. Voici le passage : « Il est extrêmement malheureux,

1. Pages 363-364.

2. *The papal Commission and the Pentateuch*, by the Rev. Charles A. Briggs and baron Friedrich von Hügel. Londres, Longmans, 1906, 64 pages in-8°. Prix : 2 sh. 6 d.

si la chose est exacte, que cette pièce ait reçu la ratification du Pape. Le Saint-Père, il est vrai, m'a assuré lui-même que de telles décisions, même lorsqu'elles sont approuvées par le Pape, n'ont pas le caractère de l'infaillibilité. Cependant, du seul fait qu'elle porte son nom, une décision quelconque reçoit, aux yeux des fidèles, une autorité hors de pair. Les savants peuvent continuer à la discuter ; mais l'Eglise, prise en corps, y adhérera vraisemblablement, et même les savants en seront rendus perplexes et inquiets » (p. 8). Convaincu par ses études personnelles, poursuivies depuis quarante ans, du bien fondé des positions de la critique sur l'origine du Pentateuque, M. Briggs récapitule brièvement les principaux chefs d'arguments. Puis, il se permet de suggérer à la Commission biblique l'idée de quelques grands travaux, à son avis plus opportuns, sur le texte hébreu, la Version grecque, la Vulgate... Il termine en souhaitant « que Dieu dirige le Pontife actuel, qui a tant de piété, de zèle, de noblesse d'âme... ».

Le même opuscule contient la réponse de M. le baron de Hügel à cette lettre. En voici les idées principales. Il reconnaît la compétence de M. Briggs et il se réjouit de ses travaux ; mais la critique a aussi des représentants dans le camp catholique ; il en nomme plusieurs. Quant à la théorie moderne sur le Pentateuque, il est convaincu, lui aussi, de la légitimité de ses conclusions. Mais l'Eglise catholique, qui procède avec tant de lenteur et de prudence, les acceptera-t-elle jamais ? Quatre considérations sur l'esprit et la vie du catholicisme sont pour M. de Hügel un puissant motif de l'espérer. N'a-t-on pas fini par accepter la non-authenticité des œuvres de Denys l'Aréopagite[1] ? D'ailleurs conviendrait-il aux protestants, après avoir condamné Colenso, Robertson Smith et Briggs lui-même, de jeter la pierre à l'Eglise romaine qui n'a pas porté, sur ce point, de condamnation solennelle (p. 56) ?

L'*Expository Times*, organe d'une fraction notable du clergé anglican, dans son numéro de novembre 1906 consacre deux pages au même sujet. A son jugement, la décision serait regrettable, parce que, revêtue de l'approbation du Pape, elle adopterait des conclusions inconciliables avec les résultats de la critique.

Il importe souverainement de dissiper les malentendus. L'approbation du Pape *in forma communi* — les canonistes sont unanimes là-dessus — ne change ni la provenance ni la nature d'un décret. Le décret, ici, n'émane ni du Pape, ni même d'une Congrégation romaine, mais d'une Commission; il garde une valeur *directive* [2], mais l'autorité pontificale n'y est pas engagée directement; *a fortiori* l'infaillibilité n'est pas en cause.

1. Je me borne au rôle de rapporteur. Il va sans dire qu'on ne saurait établir de parité entre ce cas et celui de l'authenticité du Pentateuque.

2. La première décision de la Commission pontificale pour les études bibliques débute en ces termes : « Cum ad normam directivam habendam pro studiosis S. Scripturæ proposita fuerit Commissioni Pontificiæ de re biblica sequens quæstio... » (*Revue biblique*, 1905, p. 161.)

De plus, on a le droit, ou même le devoir, de peser tous les termes de la décision, soigneusement choisis, sans doute, en matière aussi grave. On remarquera tout d'abord que la question de fond n'est pas tranchée directement : la réponse porte sur la valeur des « arguments entassés par les critiques » et mis en balance avec les preuves traditionnelles. En second lieu, l'analyse critique du Pentateuque, la distinction des documents, n'est pas atteinte directement par la réponse de la Commission. On reste libre d'admettre cette analyse, à condition de ne point nier l'authenticité mosaïque au moins substantielle, et de ne point dater de l'âge postmosaïque « la plus grande partie » ou « une très grande partie » (*maxima* ex parte) de ces documents. La réponse négative porte en effet sur l'ensemble de la question posée. Des théologiens très autorisés, le R. P. D. Zanecchia, O. P. [1], et M. U. Fracassini, recteur et professeur au séminaire de Pérouse, consulteur de la Commission biblique [2], ont émis récemment et publiquement à Rome des opinions dans ce sens. Comme ils ne disent pas clairement quelle part ils laissent à Moïse dans le Pentateuque actuel, je n'oserais pas dire qu'ils sont en désaccord formel avec la décision de la Commission pontificale.

Une rapide lecture ne permet pas de saisir le sens exact des formules et la portée des clauses, quand on n'est pas familiarisé avec le style des chancelleries romaines. Que M. Briggs considère attentivement les quatre réponses ; il verra qu'il en a exagéré le côté restrictif. S'il les compare à la thèse reçue presque unanimement chez les catholiques jusqu'à ces derniers temps, il comprendra qu'il y a là, en somme, un pas en avant, quoique fait avec une grande circonspection. Mais la lenteur et la prudence s'imposent

1. ... « Tam illi qui sustinent Libros illos a Moyse, a Josue vel paucis aliis hagiographis conscriptos fuisse, quam illi qui *cum majori probabilitate* [je souligne], ut non pauca indicia ostendunt, Libros illos, juxta formam qua redacti nobis pervenerunt, asserunt a pluribus hagiographis in decursu seculorum et etiam post nonnullos alios sacros Libros conscriptos fuisse, conveniunt omnes in divinam illorum Librorum inspirationem quoad omnia agnoscendam. » (*Scriptor sacer sub divina inspiratione juxta sententiam Cardinalis Franzelin*, Romæ, 1903, p. 83.)

2. « Toutes les lois étaient regardées comme dérivées directement ou indirectement de Moïse : elles se transmettaient pourtant, pour une très grande part, par la tradition orale et non par écrit. Ainsi dans le même Pentateuque beaucoup de lois, spécialement celles qui regardent le culte, ne se donnent pas pour écrites par Moïse, mais comme reçues du Seigneur par Moïse, puis promulguées par lui au peuple oralement. Quand ces lois ont-elles été mises par écrit, ni le Pentateuque, ni les autres livres de la Bible ne le disent ; mais c'est probablement dans les dernières années de la captivité de Babylone, ou dans les premières années qui suivirent. Durant la captivité se forma la collection des *Tôrôt* contenues dans les chapitres XVII-XXVI du Lévitique, que les critiques modernes appellent la *Loi de sainteté*. Tant pour le contenu que pour la forme, elles offrent une grande affinité avec Ezéchiel ; aussi quelques-uns lui en ont-ils, mais à tort, attribué la paternité. Les autres collections, qui font partie du *Code* dit *sacerdotal*, se sont formées probablement aux époques suivantes et dans les circonstances historiques que nous allons exposer. » (*Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, mai 1905, p. 323.)

quand on dicte une *direction* sur un point aussi important, beaucoup d'esprits étant naturellement portés à aller aussitôt aux extrêmes limites du permis, et même à les dépasser.

D'ailleurs, on a maintenant la bonne fortune de posséder un livre sur l'*authenticité mosaïque du Pentateuque*, écrit par un consulteur de la Commission biblique [1]. M. Mangenot expose sa pensée, moins comme professeur, semble-t-il, que comme consulteur de la Commission, bien qu'il parle seulement en son propre nom. « Nous n'avons pas, dit-il, la prétention d'être le porte-parole autorisé de la Commission. Nous agissons sans mission, de notre propre mouvement et avec nos seules lumières » (p. 13). Il y a grand intérêt tout de même à connaître les appréciations de M. Mangenot sur le sujet qui nous occupe. Voici, dans l'avant-propos, le résumé des conclusions auxquelles il est arrivé : « La Commission biblique s'est « abstenue, à dessein, semble-t-il, de donner aucune note théologique « à la thèse traditionnelle de l'authenticité mosaïque qu'elle soutient « et revendique. Dans une troisième partie nous chercherons à « déterminer nous-même quelle note cette thèse mérite. Nous con- « clurons qu'elle n'est pas définie ni de foi catholique ni de foi « divine, mais que, à supposer même qu'elle ne soit pas théologi- « quement certaine, elle est cependant si nettement enseignée par « la tradition catholique qu'il y aurait témérité à la nier » (p. 13, 14).

Dans la quatrième partie de ce livre, sur la *nature* de l'authenticité mosaïque, M. Briggs pourra trouver quelques explications, capables de le rassurer contre une interprétation trop étroite du décret de la Commission.

M. Mangenot, appréciant un ouvrage récent du P. Jean-Baptiste de Glatigny[2], reconnaît que « le principe de sa thèse est juste et « paraît indemne au regard de l'orthodoxie... Bien qu'elle paraisse « plus large que la teneur formelle de la décision récente de la « Commission biblique, celle-ci peut lui servir de laisser-passer « orthodoxe. La Commission biblique, en effet, n'a pas clos le « champ des hypothèses, elle l'a plutôt ouvert plus largement, et il « n'y a pas de témérité doctrinale, croyons-nous, à soutenir l'au- « thenticité mosaïque du Pentateuque, telle que l'entend le P. Jean- « Baptiste » (p. 322, 323). Quelle est donc l'hypothèse du P. Jean-Baptiste ? La voici d'après le résumé qu'en fait M. Mangenot. « Moïse écrivit deux volumes uniquement et exclusivement légis- « latifs. » Le premier « ne nous est parvenu que par fragments « disséminés dans l'Exode et le Lévitique, et rien ne prouve que la « somme de ces fragments soit l'équivalent matériel du texte du « Sinaï ». Le second volume législatif de Moïse est représenté par

1. *L'authenticité mosaïque du Pentateuque,* par EUG. MANGENOT, professeur d'Ecriture sainte à l'Institut catholique de Paris, consulteur de la Commission biblique. Paris, Letouzey, 1907, 334 pages in-12. Prix : 3 fr. 50.

2. *Les commencements du Canon de l'Ancien Testament.* Rome, Desclée, 1906. — Voir, sur ce même livre, dans la *Civiltà Cattolica*, 1er décembre 1906, p. 597, un compte-rendu élogieux, quoique avec quelques réserves.

les chapitres v-xxvi du Deutéronome et les chapitres xv, xviii, xix, xxvii-xxx, xxxv et xxxvi des Nombres. Cependant, « les lois du « Deutéronome, v-xxvi, comparées aux ordonnances parallèles des « Nombres, ne reproduisent pas le Deutéronome primitif, elles « n'en sont qu'une partie. Le second texte législatif de Moïse n'a « pas été conservé textuellement dans le Pentateuque, il y est seule- « ment par fragments et parfois résumé ». De même pour la partie historique : Moïse a écrit un journal qui « n'existe pas dans sa « forme primitive dans le Pentateuque... La Genèse, comme les « autres livres du Pentateuque, n'a pas été rédigée dans sa teneur « actuelle par Moïse ; elle l'a été par un contemporain de l'exil, « qui a changé l'ordre des écrits de Moïse et a revisé, complété, mis « au point les volumes dont il se servait. Le fond du Pentateuque « est de Moïse; la forme est de plusieurs écrivains inspirés, qui « ont adapté le Pentateuque aux besoins religieux des Juifs exilés ». Au jugement de M. Mangenot, « cette manière d'envisager l'authen- « ticité mosaïque du Pentateuque ne se distingue pas essentielle- « ment de celle des anciens, puisqu'elle attribue à Moïse lui-même « la rédaction ou le fond de la majeure partie de l'ouvrage[1] » (p. 320-323).

M. Mangenot consacre généreusement plus de la moitié de son livre (p. 15-201) à l'exposé des théories critiques et de leurs preuves, faisant connaître « l'objection en toute sincérité, telle qu'elle est réellement, dans toute sa crudité », en simple rapporteur, mais en rapporteur fidèle (p. 12). Cette première partie met, en effet, sous les yeux l'hypothèse moderne d'une façon incomparablement plus complète et plus claire qu'aucun auteur catholique ne l'avait fait jusqu'ici. Mais n'exigeons pas de l'auteur un travail différent de celui qu'il a voulu faire. Il nous avertit qu'il ne donnera pas aux preuves internes et « à la réfutation des arguments contraires tous les développements que ces matières comporteraient » (p. 13). Le plan et la nature de l'ouvrage, comme la difficulté d'imprimer l'hébreu, ne permettaient pas, par exemple, de donner à l'argument tiré du vocabulaire toute son ampleur et toute sa force[2]. Au lieu d'une page et demie sur ce sujet, il en aurait fallu quinze pour le seul document P; et la discussion sérieuse et détaillée de l'argument eût pris une place considérable. De même un petit tableau comparatif des lois aurait été fort utile[3].

1. L'éminent professeur de l'Université de Louvain, M. van Hoonacker, et quelques autres dont l'opinion est réputée « inconciliable avec la décision de la Commission biblique » (p. 326), ne seront-ils pas jaloux de la faveur accordée à l'hypothèse du P. Jean-Baptiste?

2. Ainsi la page 145 présente, pour l'hébreu, plusieurs fautes d'impression. Pour prendre une idée plus complète des arguments de la critique, on pourrait recourir avec précaution à l'*Introduction à l'Ancien Testament* de M. Lucien Gautier, qui consacre deux cents pages in-8° à la question du Pentateuque, t. I, p. 53-253 (Paris, 1906).

3. Dans le tableau synoptique donné par Driver (*Introd*[7]., p. 73), on compte dans le Deutéronome 95 lois, dont 68 se retrouvent, plus ou moins identiques

A propos de l'argument philologique des critiques, l'auteur fait la remarque suivante : « On range dans une catégorie tous les mor« ceaux qui présentent tel ou tel caractère, et dans une autre ceux « qui ont d'autres caractères. Il n'est pas dès lors étonnant que les « deux séries soient différentes » (p. 263). Si les caractères signalés sont des faits bien constatables, par exemple, l'emploi exclusif ou très prédominant de telles ou telles locutions, il ne paraît pas qu'il y ait là un procédé « arbitraire et subjectif ». Si les mêmes expressions caractéristiques se représentent *en nombre* dans certains passages seulement et pas ailleurs, il faut bien chercher quelque part la raison suffisante de ce fait. D'ailleurs, M. Mangenot lui-même admet les différences de style et de rédaction (p. 327); inutile donc d'insister.

*
* *

La question du Pentateuque s'étend si bien, par ses conséquences, aux autres livres de l'Ancien Testament, qu'une étude consacrée presque tout entière à cette question peut légitimement s'intituler *Le problème de l'Ancien Testament*. C'est le titre d'un ouvrage [1] qui a obtenu en 1905 le prix de 6.000 dollars (31.500 francs), fondé en 1879 par William Bross, et décerné par l'Université de Lake Forest (Illinois), pour récompenser le meilleur travail apologétique sur l'accord de la science et de la révélation [2]. A parcourir cette longue enquête sur les méthodes et les conclusions de la critique du Pentateuque, on comprendra sans peine qu'une pareille étude, approfondie, détaillée, supposant une sérieuse connaissance de la Bible et des travaux de la critique, écrite par un savant pour défendre les saintes Ecritures contre les incrédules, ait mérité la haute distinction dont elle vient d'être honorée.

La marche la plus logique pour contrôler les théories critiques eût été, semble-t-il, de traiter à part trois questions bien distinctes, et de les traiter en suivant l'ordre dans lequel elles ont été posées, discutées, tranchées par les innombrables travaux dont le Pentateuque a été l'objet depuis plus d'un siècle.

1re Question : Le Pentateuque est-il composé tout entier de plusieurs documents distincts et primitivement indépendants?

2e Question : Si des documents distincts sont reconnaissables, quelle est la date de composition de chacun d'eux?

ou avec des divergences, dans les deux autres codes (code de l'Alliance et code sacerdotal). Sur ces 68 lois, 37 se trouvent dans *un* seulement de ces deux derniers codes, 31 dans les *deux*; par conséquent 31 répetées au moins 3 fois. Mais comme parfois chaque code contient plusieurs lois relatives au même sujet, avec plus ou moins de différences, 14 lois reviennent en tout 4 fois, et 9 lois 5 fois.

1. *The Problem of the Old Testament considered with reference to recent criticism*, by JAMES ORR, D. D., professor of Apologetics and systematic Theology. united Free Church College, Glasgow. London, Nisbet, 1906, LII-562 pages in-8°,

2. Le prochain prix sera offert vers 1915 et annoncé d'avance.

3[e] Question : Une fois ces dates établies, que résulte-t-il de la comparaison des documents entre eux et avec les autres livres de la Bible, au point de vue de l'histoire et des institutions religieuses d'Israël?

Etant donné son but qui est de montrer les difficultés de la position des critiques, M. James Orr préfère commencer par la troisième question. Il consacre un paragraphe spécial (p. 15-19) à montrer que le problème littéraire dépend, en partie au moins, du problème religieux, et que la théorie actuellement dominante a été forgée « dans les ateliers rationalistes ». Il reconnaît pourtant qu'il y a aujourd'hui peu de savants en Europe qui n'acceptent pas, dans une mesure plus ou moins large, les conclusions de la critique relatives à l'Ancien Testament. Parmi ces savants « il en est même beaucoup (ou plusieurs *many*) que personne, à bien comprendre leurs ouvrages, ne songera à classer ailleurs que parmi les croyants et les défenseurs de la religion révélée. Tels Delitzsch [Franz], Riehm, Dillmann, König, Kittel, Köhler, Strack, Oettli, Westphal, Orelli; en Angleterre, Dr. Driver, feu D[r] A.-B. Davidson, le professeur G.-A. Smith, *and many others* ».

Ce que M. Orr dit de la répugnance d'un bon nombre d'autres savants à admettre le surnaturel dans l'histoire d'Israël est parfaitement juste. Avec beaucoup de sens, il critique leur manière de supprimer tout doucement la prophétie et le miracle, en expliquant le surnaturel comme une simple *Providence spéciale*, qui aurait dirigé Israël dans les conceptions religieuses, comme elle s'est manifestée, spéciale aussi, pour les Grecs dans leurs spéculations philosophiques, et, pour les Romains, dans leur génie politique. Il faut lire ces belles pages 19-22.

Après un chapitre préliminaire pour poser le problème, et un second chapitre sur le témoignage que l'Ancien Testament se rend à lui-même et d'où ressort son unité, son caractère organique et téléologique, la convergence de l'histoire et de la prophétie vers le salut par Jésus-Christ, la transcendance de la religion israélite, la réalité de la révélation au sens propre du mot, l'auteur aborde résolument cette question : La critique scientifique renverse-t-elle l'histoire de l'Ancien Testament? Il se demande si, en admettant provisoirement comme exactes les conclusions de Wellhausen pour l'analyse et la date des documents, il faut logiquement suivre Wellhausen dans le bouleversement de l'histoire d'Israël.

Les documents J et E sont antérieurs à l'époque des prophètes, et peuvent représenter une tradition fort ancienne. D'ailleurs la reconstruction de l'histoire, élaborée par Wellhausen, manque de base solide; elle dépend trop souvent de principes *a priori;* avec un scepticisme injustifiable et par des procédés arbitraires elle supprime ou transforme entièrement l'histoire d'Abraham et des autres patriarches, le rôle de Moïse, etc. Le problème religieux est traité avec autant de sans-gêne par la nouvelle école critique. En méconnaissant l'élément surnaturel dans la religion d'Israël, en niant de parti pris la révélation, on se met dans la nécessité de tout expliquer

par l'évolution naturelle, on installe ses conjectures fantaisistes à la place des faits. Les croyances et le culte primitifs, la législation rituelle des Hébreux, ce qui concerne les sacrifices, le tabernacle, le sanctuaire, les prêtres, tout est présenté sous un jour faux (ch. III-VI).

Il y a, dans cette première partie, des pages excellentes sur les excès de la critique rationaliste, sur le caractère subjectif et arbitraire de maintes conclusions de Stade, de Kuenen, de Wellhausen et de leurs trop bénévoles disciples tels que H. P. Smith. Avec beaucoup de jugement et de verve, M. J. Orr signale « une méthode admirable en sa simplicité, d'application aisée et qui, pratiquée avec assez de courage, comme elle l'est en effet pour l'histoire et pour les prophètes, ne manque jamais de réduire au silence tous les témoignages opposés » (p. 94). Cette méthode consiste à supprimer à titre de gloses, dans les Livres saints, tous les passages contraires à la théorie proposée. Plusieurs critiques pèchent en effet par une propension excessive à découvrir de cette façon des gloses ou des interpolations.

Passons à la seconde partie. Ici l'apologiste devra, plus attentivement que n'a fait M. Orr, séparer deux questions qu'il importe de ne pas confondre ; il se gardera d'envelopper dans une même réprobation les conclusions excessives, les déductions arbitraires de l'école rationaliste, et l'analyse documentaire, autrement dit, la distinction des sources du Pentateuque, laquelle est admise par plusieurs écrivains catholiques et n'est pas rejetée par la Commission biblique.

Sous le titre général de « difficultés et perplexités de l'hypothèse critique », les chapitres VII-X examinent d'abord les documents J et E, puis la question du Deutéronome, et enfin le Code sacerdotal (P), en tant que code et en tant que document. Il semble peu logique de commencer par étudier, comme un point capital, les difficultés de la division de JE, puisque tous les critiques conviennent de ces difficultés. L'auteur, bien entendu, ne présente pas la théorie critique sous son jour le plus favorable. Au lieu d'un tableau complet des preuves, il donne seulement un rapide résumé historique de la critique. Hâtons-nous de le reconnaître, il y a, dans ces chapitres, des remarques fort justes contre certains procédés sommaires de la critique radicale, contre la manie de raffiner à l'excès dans l'analyse du texte et de multiplier à plaisir les sources : $J^1J^2J^3$, $E^1E^2E^3$, $P^1P^2P^3P^4$, $R^1R^2R^3$. Mais parfois le trait porte à faux, contre un passage mal lu ou mal compris [1].

1. En particulier, l'auteur n'est pas toujours heureux contre Driver — qu'il appelle d'ailleurs « savant exact, critique modéré ». A deux reprises (p. 221 et p. 238) il lui reproche d'avoir dit que dans Gen., XII, 10-20, « le terme *Jéhovah* est employé *uniformément* », lorsque, en réalité, il ne se trouve là qu'*une fois*. Mais, prise *intégralement*, la phrase de Driver est parfaitement correcte ; la voici : « Ainsi dans XX, 1-17, l'usage constant du terme *Dieu* est remarquable, tandis que dans les chapitres XVIII-XIX (excepté XIX, 29 P), et dans le récit semblable XII, 10-20, le terme *Jéhovah* est employé uniformément » (*Genesis*, p. IX ; cf. *Intr.*[7], p. 13). Ailleurs (p. 311) M. Orr signale une prétendue contradiction de Driver et se demande si, par suite, il ne faudrait pas distinguer $Dr.^1$

Je crains qu'un lecteur peu au courant ne puisse pas se rendre un compte exact de la valeur des arguments de la critique, ni, par conséquent, de la valeur des réponses qui leur sont opposées. Ainsi, pour la preuve tirée de la distinction des noms divins, M. Orr insiste sur les quelques passages où ce critérium n'est pas sûr, il n'a garde d'attirer l'attention sur les passages clairs, en nombre incomparablement supérieur.

A lire son livre si intéressant, si habilement travaillé, on ne se doutera peut-être pas qu'un grand nombre de lois sont répétées deux ou trois fois dans le Pentateuque, avec des modifications plus ou moins considérables, et qu'il y a, ce semble, deux ou trois législations superposées. L'argument linguistique est, par malheur, traité beaucoup trop sommairement[1]. Si le Code sacerdotal et le Deutéronome sont du même auteur, comment explique-t-on que telles expressions qui se présentent dix, vingt, trente fois, jusqu'à une centaine de fois dans le premier de ces documents, ne se rencontrent *jamais* dans le second, quand le sujet les comporte [2]?

Pour écarter les difficultés tirées des répétitions et des divergences dans les récits, M. Orr ne ferme-t-il pas un peu trop facilement les yeux sur Gen. II, 19 où, d'après le texte hébreu, la version des Septante et le contexte, les animaux sont créés *après* l'homme : il n'y a donc pas de différence avec le chapitre I. Pas de différence non plus dans les chapitres VI-VIII entre J et P pour le nombre des animaux introduits dans l'arche, et la durée du déluge (p. 346-348) ! Un patriarche, en pays étranger, fait passer sa femme pour sa sœur; et sa femme est enlevée ou en danger d'être enlevée par le roi du pays. Cela est raconté deux fois d'Abraham et une fois d'Isaac. Pour Isaac, le fait ressemble singulièrement, *par toute une série de circonstances*, à la seconde aventure d'Abraham arrivée plus de soixante ans auparavant. C'est chez un roi de Gérara qui s'appelle aussi Abimélech, qui a également un général d'armée du nom de Phicol; Abraham et Isaac sont traités de la même manière par le roi et deviennent riches; après une querelle

et Dr.[2]! Driver dit : « L'époque préexilienne n'offre aucun témoignage prouvant que la législation de P était alors en vigueur »; et un peu plus loin il admet que le code du document P n'a pas été créé plus tard de toutes pièces et que plusieurs de ses éléments sont présupposés par la littérature préexilienne (*Intr.*[7], p. 136 et 142). Puisqu'il s'agit dans la première phrase, d'après tout le contexte, de l'*ensemble de la législation* de P ou de *ses parties propres et caractéristiques*, je ne vois point là de contradiction.

1. La manière dont est examiné le vocabulaire de P (p. 337, 338) est particulièrement décevante.

2. Comment se fait-il qu'un terme spécial qui signifie *assemblée* soit employé *cent quatorze fois* dans le document P, pour désigner le peuple d'Israël, et *pas une seule fois* dans le Deutéronome? Il faut assigner une cause plausible de la présence *simultanée* d'un bon nombre de locutions *spéciales*, qui se rencontrent uniformément dans tels et tels passages, et ne se lisent pas dans tels et tels autres où le sujet pouvait également les amener.

au sujet d'un puits, ils concluent avec le roi une alliance scellée par serment, d'où, de part et d'autre, le nom de Bersabée donné à un certain endroit (voir Gen., fin du chapitre XII, et comparer les chapitres XX et XXI avec le chapitre XXVI). Pour M. Orr, il n'y a pas la moindre difficulté à admettre là trois événements différents racontés par un même auteur (p. 239).

La première loi de l'Apologétique est, ce semble, d'affronter franchement les difficultés sans en avoir peur, d'apprécier exactement leur valeur, et de les combattre au grand jour. N'exposer des preuves de l'adversaire que les points obscurs laisserait croire que l'on n'a rien de solide à leur opposer.

A quelles conclusions M. Orr est-il arrivé?

Tout d'abord, dit-il, « *pas* à la conclusion que Moïse lui-même a écrit le Pentateuque dans la forme précise ou l'étendue dans lesquelles nous le possédons aujourd'hui; car l'œuvre, pensons-nous, laisse voir des marques très claires de plumes et de styles différents, de rédaction éditoriale, de compilation graduelle (*of stages of compilation*)... D'autre part, de fortes raisons nous poussent à admettre l'unité, la *mosaïcité* essentielle et l'antiquité relative du Pentateuque... Le *plan* du livre doit avoir été tracé de bonne heure par un seul, ou par plusieurs travaillant ensemble. Pour réunir et préparer les matériaux de cette œuvre — dont quelques-uns, peut-être, remontent jusqu'aux temps prémosaïques — et pour établir la base des récits actuels, travail pour lequel Moïse par ses propres compositions, suivant une tradition constante, a donné l'impulsion initiale, plusieurs mains et plusieurs esprits peuvent avoir coopéré, et continué à coopérer quand celui qui dirigeait l'œuvre n'était plus là... » (p. 369). Voilà pour l'ensemble du Pentateuque. Cependant le Deutéronome, sauf quelques légères modifications ou gloses, contient les discours de Moïse écrits de sa propre main (p. 283). Le Code sacerdotal (P) contient des lois « d'origine substantiellement mosaïque », mais pas nécessairement écrites toutes par Moïse, niconservées toujours sans changement ni développement (p. 328). Si les lois de P sont anciennes, l'histoire de P l'est aussi. Les documents P et JE sont intimement unis comme éléments d'un seul et même ouvrage, et appartiennent donc à la même époque (p. 346 et 372). On désirerait dans ces conclusions plus de netteté, de fermeté, de cohérence; on voudrait aussi les voir mieux appuyées.

L'ouvrage se termine par deux savantes études sur l'archéologie de l'Ancien Testament, et le progrès de la révélation dans les Psaumes et les écrits prophétiques (ch. XI et XII).

Si j'ai cru pouvoir discuter, du point de vue apologétique, et même du point de vue purement scientifique, la méthode suivie par M. Orr, je suis loin de contester l'utilité de ce travail considérable. On consultera son livre avec profit sur une foule de points, surtout dans la première partie, où l'auteur a eu l'heureuse idée d'argumenter contre les conclusions historiques des critiques radicaux, en se plaçant dans l'hypothèse de l'analyse littéraire généralement reçue par les critiques.

Dans trois conférences données avant la publication de l'ouvrage de M. J. Orr, imprimées depuis avec une préface de M. H. Wace, doyen de Canterbury, et une introduction, M. R.-H. Mc Kim, discute lui aussi, mais sous une forme simple et populaire, *le problème du Pentateuque* [1]. Il repousse vigoureusement les conclusions extrêmes de l'école critique qui lui paraissent subversives en histoire, ruineuses pour la foi, aboutissant à la négation de l'origine divine des Ecritures. Il n'en veut pas directement à l'analyse littéraire du Pentateuque, mais aux théories de Graf, de Wellhausen et de leurs disciples; il sépare avec soin ces deux causes, il en avertit à diverses reprises : « Je vous prie de bien comprendre que je ne m'élève pas contre l'hypothèse documentaire. Il y a bien des raisons en faveur de la théorie du caractère composite des livres du Pentateuque. Je ne plaide pas non plus la cause de l'opinion traditionnelle sur l'authenticité mosaïque. On peut, je crois, se poser légitimement la question de savoir dans quelle mesure ces livres, dans la forme où nous les avons maintenant, proviennent de la main de Moïse, pourvu qu'on les reçoive comme des relations authentiques des faits qu'ils rapportent » (p. 74).

L'auteur s'attache à montrer d'abord que les critiques ne sont pas infaillibles : le malheureux sort des théories de Christian Baur doit donner à réfléchir à Jules Wellhausen (p. 44). Les critiques d'ailleurs n'ont pas accepté les opinions de Wellhausen avec autant d'unanimité qu'on s'en flatte (p. 49). La deuxième conférence fait voir comment la vérité historique même substantielle et le fait de la révélation sont ruinés par les affirmations excessives ou arbitraires des critiques rationalistes. Dans la troisième conférence diverses raisons qui militent pour l'historicité sont apportées contre celles des adversaires; M. Mc Kim est amené à débattre les dates du Code sacerdotal et du Deutéronome; il le fait avec quelque étendue, sans se départir de la forme d'un travail de vulgarisation, laquelle ne lui permet pas d'entrer dans son sujet bien profondément.

***

Voici maintenant un volume qui traite seulement de *la Genèse et de l'Exode en tant qu'histoire* [2]. On sera déçu si, d'après le titre, on s'attend à trouver dans ce livre une étude impartiale sur le caractère historique des deux premiers livres du Pentateuque. C'est une enquête ou, plutôt, un long et violent réquisitoire pour arriver aux conclusions suivantes : le Pentateuque n'a pas une origine divine ; Iahvé,

1. *The Problem of the Pentateuch, an examination of the results of the higher criticism*, by RANDOLPH H. MC KIM, D.D., L.L.D., Rector of the church of the Epiphany, Washington, D. C., with a foreword by the Dean of Canterbury. London, Longmans, 1906, XVII-136 pages in-16. Prix : 3 sh. 6 d.

2. *Genesis and Exodus as history, a critical enquiry*, by the late JAMES THOMAS, author of « Our records of the Nativity ». « The first christian generation », etc., London, Sonnenschein, 1906, 541 pages in-16.

dieu national d'Israël, n'est pas le vrai Dieu ; les légendes juives n'ont aucune valeur morale.

M. James Thomas en est encore à reprocher aux premières pages de la Genèse de ne point s'accorder avec le système de Copernic et les dernières découvertes de la géologie, de la paléontologie. Avec les exégètes qui s'obstinent à chercher dans le récit inspiré une révélation des sciences physiques et astronomiques — il s'en trouve encore, paraît-il, parmi les protestants — il a beau jeu. Son triomphe est également facile contre ceux qui démontrent le caractère divin du Pentateuque par la seule considération des personnages et choses *typiques*, ou par l'harmonie des nombres. Ainsi, le temps qui sépare Adam (4141 av. J.-C.) et la mort de Jésus-Christ (32) serait coupé *juste en deux parties égales* par la vocation d'Abraham : Sir R. Anderson choisit ces dates et regarde la coïncidence comme divine. Très sérieusement M. Thomas consacre cinq pages à réfuter Sir Anderson.

Le témoignage de Jésus en faveur du Pentateuque est examiné dans le chapitre XIV. Cela consiste à entasser trente-cinq pages d'objections contre les Evangiles. L'auteur n'admet pas leur inspiration ni la véracité des Evangiles; comment le Pentateuque aurait-il pour lui quelque valeur ? Son livre suppose la lecture d'un bon nombre d'ouvrages anglais plus ou moins récents sur des questions bibliques, une philosophie à vue basse et à prétentions naïves, dans ce qu'il dit, par exemple, de Dieu, de la création, de la révélation ; enfin un sens historique trop rudimentaire, exigeant des auteurs anciens, sans distinction de temps, de mœurs et de pays, toute la critique des modernes.

ALBERT CONDAMIN, S. J.

(*A suivre.*)

Chronique de Morale

(*Suite et fin.*)

Nous avons été heureux de nous rencontrer avec M. Durkheim pour reconnaître que la morale est au service du progrès. Mais nous croyons que ce progrès ne peut être réalisé que par l'action individuelle, libérant l'individu de la société. Il nous reste à le montrer brièvement.

Il est de fait que l'individu ne se borne pas à connaître la réalité sociale sous-jacente à l'opinion, à l'enregistrer telle que la lui révèle la science, à constater qu'elle a telle ou telle direction. Cette réalité sociale même, il la juge et il veut la diriger. L'homme ne se croit pas tenu à enregistrer simplement les manifestations successives d'une évolution fatale, et, s'il est sociologue, à les prévoir bien avant le vulgaire. Il veut secouer précisément ce fatalisme, il veut modifier cette réalité sociale, il veut diriger cette évolution dans le sens où il lui plaît. De sorte que si la société le forme, il le lui rend avec usure et travaille lui aussi à la formation de la société. Et il y travaille avec succès. M. Durkheim a été forcé d'en convenir lui-même, et d'en faire l'aveu à ses contradicteurs [1].

Or, quel est le moyen employé par l'individu, pour modifier ainsi la réalité sociale? Qu'est-ce qui lui permet cette action sur son milieu? C'est que, précisément, il traite cette réalité sociale non pas comme une fin en soi, mais comme un moyen pour une fin plus haute [2]. Du moment que M. Durkheim admet que l'individu concourt à l'orientation de la société, il faut qu'il reconnaisse par là même chez l'individu l'existence de fins non sociales en face desquelles la société n'est qu'un moyen. Une fin ne se modifie pas, elle s'adopte ou se rejette; seul un moyen est susceptible d'améliorations et de modifications. Et, de fait, M. Durkheim a été obligé de faire ce second aveu. Il l'a fait contraint par M. Rauh : « Je crois — écrivait l'auteur de l'*Expérience morale* à M. Xavier Léon — à l'existence de réalités et de consciences collectives. Je crois aussi qu'il est essentiel au point de vue pédagogique et social d'enseigner une morale collective. Mais il me paraît certain que de tout temps, que de nos jours surtout, l'homme a conçu d'autres obligations que les obligations

1. « Les choses sont en cercle, comme dans toute espèce de tout. La société fait l'individu et les individus font la société. » (*Bulletin de la Société française de philosophie*, 1906, p. 188)

2. « A mesure que la civilisation progresse et que la vie intérieure de l'individu s'enrichit, la série morale devient de plus en plus une série autonome qui subit encore, mais avec une certitude et une précision moindres, l'influence des séries sociales coexistantes et qui agit sur ces séries plus qu'elle n'en reçoit l'action. Si, primitivement, le social produit le moral à son image, on peut dire que le moral le lui a bien rendu et le lui rendra de plus en plus. La conscience est fille de la cité, soit, mais c'est une fille qui aspire à gouverner sa mère et qui, je l'espère, y réussira. » (*Lettre de M. Jacob*, id., *ibid.*, p. 161-162.)

sociales, des devoirs envers la vérité, la beauté, l'idéal même qu'il se fait de son individualité, des devoirs tout individuels.

« Ce sont là des valeurs incommensurables comme les valeurs socialement morales. On ne peut que le constater. Ces sentiments moraux — impersonnels ou individuels — ne seraient peut-être pas nés, si l'homme n'avait vécu en société. Bien plus, ils sont sans doute, sous leur forme parfaite, fonction d'une société très avancée. Mais la condition et la date de leur apparition n'en changent pas la nature. L'homme qui les conçoit se sent ici lié à des réalités — le mot est pris à dessein en un sens très vague — extra-sociales[1]. » Le 22 mars, à la discussion, M. Rauh précisa et développa son idée : « Si j'examine d'abord les consciences, je constate qu'en fait certaines d'entre elles reconnaissent des valeurs incommensurables qui ne sont pas sociales. Pour le savant qui vit dans son laboratoire, pour l'artiste qui vit dans son atelier, la société n'apparaît pas comme une *fin en soi*, mais tout au plus comme une *limite* qui s'impose dans certains cas, dans des crises sociales particulièrement graves par exemple, ou pour éviter le danger du dilettantisme, à la pratique des devoirs intellectuels. Le vrai devoir pour le savant, c'est de s'adapter au réel, pour l'artiste probe, d'exprimer aussi parfaitement que possible son tempérament ou tel ou tel aspect du réel réfracté à travers son tempérament. Ni l'un ni l'autre ne s'occupent des conséquences pratiques possibles de leurs idées. Or, ces devoirs intérieurs sont de véritables impératifs catégoriques ; je retrouve en eux les caractères attribués par M. Durkheim aux impératifs moraux. Fait-on du sacrifice le signe du devoir ? Il est facile de constater qu'en fait l'artiste, le savant probe se sacrifient à leur idéal. Donne-t-on pour caractéristique de l'impératif sa relation avec un idéal objectif ? L'idéal scientifique, artistique, est conçu comme une réalité extérieure, supérieure à l'artiste, qui le domine, qui le tyrannise parfois, et toute la vie. Il y a de même des devoirs d'homme à homme, des devoirs *humains* (devoirs de justice, de pitié) que la conscience considère comme extra-sociaux ; il y a des devoirs *individuels* de l'individu à l'égard de lui-même (honneur, dignité personnelle) et des devoirs qui lient directement l'individu à l'individu, comme tel et non comme membre de la collectivité (amitié, amour). Dans tous ces cas, la conscience admet des obligations extra-sociales, qui peuvent sans doute être déterminées et modifiées par la vie collective, mais pour lesquelles la vie collective n'est qu'un milieu d'action, un point de départ, une base[2]. » Sans doute, on pourrait peut-être prouver que « c'est sous l'action des causes sociales que l'homme a dégagé la notion de devoirs extra-sociaux, que ces devoirs dépendent, dans une certaine mesure de l'état social ambiant, mais cela n'en changerait pas la nature : la société est le *milieu* où ces devoirs prennent naissance ; elle n'en est pas l'objet. Il faut distinguer l'idée et ses

1. Id., *ibid.*, p. 166. Cf. p. 146 (*Lettre de M. Chabrier*) ; p. 148 (*Lettre de M. Darlu*) ; p. 165 (*Lettre de M. Leclère*).
2. Id., *ibid.*, p. 202.



conditions d'apparition. C'est ainsi que les idées scientifiques ne naissent pas sans doute au hasard, à un moment quelconque ; elles ont la marque de leur temps ; nous admettons cependant avec raison qu'elles expriment et expliquent dans une certaine mesure une réalité objective tout à fait indépendante du milieu social où elles ont surgi. Certains devoirs semblent de même exprimer non seulement les relations qui lient l'homme avec l'homme en dehors de la société, mais même les relations de l'homme avec l'objectivité ; ce sont des devoirs impersonnels encore, les devoirs de chacun envers son génie[1] ». Devant cette critique de son système, M. Durkheim a reconnu, en effet, l'existence de devoirs individuels qui n'avaient pas pour objet la société. « Bien qu'il y ait, a-t-il répondu, une morale du groupe, commune à tous les hommes qui le composent, chaque homme a sa morale à soi ; même là où le conformisme moral est le plus complet, chaque individu se fait en partie sa morale. Il y a en chacun de nous une vie morale intérieure, et il n'est pas de conscience individuelle qui traduise exactement la conscience morale commune, qui ne lui soit parfaitement inadéquate[2]. » Donc, le sociologue ne nie pas l'existence des devoirs que l'individu reconnaît être tenu d'accomplir pour une fin extra-sociale. Il ne les nie pas, mais il veut les ignorer, et il prétend que c'est son droit : « Je suis donc loin de nier l'existence de cette vie morale intérieure ; je ne conteste même pas qu'on puisse l'étudier avec succès ; mais ce champ d'études est en dehors de nos recherches ; je le laisse volontairement de côté, au moins pour l'instant[3]. »

Eh bien, non ! ce droit que prennent les sociologues, ils ne l'ont pas ; s'ils le prennent, ils se contredisent manifestement. Ils prétendent vouloir expliquer le devoir socialement ; d'après eux, c'est la société qui fonde l'obligation. Nous avons vu que tel était bien l'avis de M. Durkheim. Malheureusement, on leur cite des devoirs qui n'ont absolument rien de social, des devoirs que la société est donc impuissante à expliquer[4], et tout simplement ils vous répondent : « Nous ignorons ces devoirs-là. » Franchement, le procédé est par trop commode : on supprime ce qui gêne la théorie, voilà tout ; et les faits ont tort contre l'explication conçue d'avance. N'est-ce pas que voilà une méthode vraiment *positive ?* Et l'on est bien venu à parler ensuite d'*apriorisme* métaphysique.

Mais ce n'est pas tout. Même au prix de cette contradiction avec leur méthode, qu'ils prétendent positive, les sociologues ne peuvent se sauver. Il ne leur suffit pas de dire : « Nous vous abandonnons l'étude *subjective* de la moralité, des devoirs extra-sociaux, et nous gardons pour nous l'étude *objective* d'autres devoirs que nous impose la société, et que nous trouvons en dehors de nous-mêmes. » Au premier abord, cela semble très clair ; à y regarder de plus près,

1. Id , *ibid.*, p. 203.
2. Id., *ibid.*, p. 204.
3. Id., *ibid.*, p. 204.
4. Voir l'explication que M. Blondel donne du devoir. Id, *Ibid.*, p. 144.

c'est un pur non-sens, parce qu'à vrai dire il n'y a pas de devoirs objectifs : tout devoir social que j'adopte ne m'apparaît comme devoir qu'autant que je le personnalise, que je le fais mien, que je l'adopte pour en vivre. Il n'y a pas d'idéal social qui s'impose à moi malgré moi. On prétend me faire respecter l'idéal social en lui-même et pour lui-même : c'est un retour au Dieu-Etat, au césarisme païen. Je ne m'attache à cet idéal, je ne le respecte, je ne l'aime qu'autant que j'ai contribué moi-même à le former, qu'autant que je puis, — au nom de fins tout individuelles, — le perfectionner encore [1]. C'est ce qu'a fort bien exprimé M. Léon Brunschwicg : « Ce qui m'a frappé particulièrement et sur quoi je voudrais revenir, parce que c'est peut-être par là que l'entente se ferait le mieux, c'est l'insistance que vous avez mise à dégager le côté *désirable* de la réalité morale. Quoique la dissociation se soit produite bien lentement dans l'histoire, l'obligatoire *désirable* est naturellement différent de l'obligatoire *craint*. Dans la monarchie de droit divin, l'autorité est crainte, nullement amour; aussi, sauf Hobbes qui passera pour le paradoxe type de l'immoralité, personne ne conçoit que l'on puisse définir le moral par le social. Or, si nous le concevons aujourd'hui, si la société nous apparaît comme bonne, comme digne de notre dévouement, c'est que le XVIII[e] siècle est intervenu, qu'il ne s'est plus contenté, à la façon de Montaigne et des honnêtes gens qui ont suivi, de railler le fondement mystique de l'autorité sociale, mais qu'il a réussi à substituer aux pouvoirs et aux coutumes sacrés par leur origine une société qu'il a voulue, qu'il a faite, à plus d'un égard, rationnelle et juste. Le groupe dont je fais partie, je n'y suis pas toujours entré librement, mais je crois qu'il a un but qui a une valeur en soi, que la direction qu'il m'imprime et qu'il imprime à ses membres peut être redressée par l'initiative de leurs libertés, quelquefois même par la mienne. Illusoire ou non, c'est cette croyance qui fait pour moi l'autorité morale de la société [2]. »

Ainsi donc, la réalité sociale, à laquelle M. Durkheim voudrait attribuer une autorité morale indiscutable, ne possède cette autorité qu'autant que l'individu la reconnaît comme sienne, qu'autant qu'il a travaillé à la constituer, qu'autant qu'il a mis en elle de lui-même, — et dans ce cas, s'il l'adopte, c'est qu'il y reconnaît un *moyen* que tous les jours il peut davantage approprier à l'obtention d'une *fin* supérieure qui dépasse et l'individu et la société. Bien loin donc de pouvoir traiter la moralité objective, — c'est à dire la moralité de la réalité sociale, — indépendamment de la moralité subjective ou individuelle, c'est cette dernière qui doit servir d'introduction à l'autre, si bien que rejeter la moralité individuelle, c'est anéantir du même coup la moralité et faire évanouir l'objet de ses recherches.

1. Sans le soutien que lui prête ainsi l'individu, que pourrait bien être cette entité inventée pour le besoin de la cause, et qui joue tantôt le rôle d'idéal tantôt celui de personne collective ? (Cf. *Lettre de M. Jacob*, p. 140, et *Lettre de M. Bernès*, p. 142).

2. Id., *Ibid.*, p. 145.

Nous étudierons donc la moralité dans l'individu. Ce n'est pas à dire pour cela que nous nous refusions à en faire la *science* : nous avons revendiqué ici même et dans la *Revue de philosophie* le droit à l'existence d'une *science* de la morale individuelle. Mais ce qu'il faut bien voir, c'est qu'alors cette science ne saurait se donner comme explication satisfaisante. Si l'on veut épuiser l'explication du fait moral, il faut recourir à la philosophie, c'est-à-dire procéder à une étude, non plus externe, mais intérieure, de ce même fait, et cela ne va pas sans métaphysique.

Et puisque cette étude doit être intérieure, puisqu'on doit y procéder par *synthèse* et non par *analyse*, on voit immédiatement combien est vaine la prétention de dissocier les éléments constitutifs de la moralité, pour les expliquer séparément; de mettre à part l'obligatoire et le désirable, de les caractériser indépendamment l'un de l'autre, et de prétendre, ensuite, reconstituer la réalité par leur simple juxtaposition. Dans la réalité, ces deux éléments ne sont point juxtaposés, ils se compénètrent. A vouloir les étudier séparément, c'est sur un monde fictif qu'on travaille. Aussi en arrive-t-on à déformer le réel. On le déforme en prétendant définir l'*obligatoire* indépendamment du *désirable*, en en faisant une sorte de consigne tout extérieure, imposée brutalement sans justification. On le déforme en prétendant définir le *désirable* indépendamment de l'*obligatoire*, en voyant dans l'effort une lutte contre nos tendances, somme toute, et qu'on le veuille ou non, un amoindrissement de vie. On le déforme enfin, en prétendant, par un arrêt de la réalité, étudier le moral à l'état de mort, au lieu de nous replacer en lui pour en vivre, et pour le voir vivre sous nos yeux : se restreignant à l'observation d'un résidu passé au lieu de s'identifier avec l'orientation morale vivante vers l'avenir, on lâche la proie pour l'ombre. C'est ce que M. Blondel et d'autres avec lui ont objecté à M. Durkheim.

« 1° Désireux de « spécifier la réalité morale », M. Durkheim commence par l'assimiler, sous un certain rapport « à toute espèce de réalité »; mais il établit ce rapport d'une façon qui préjuge cela même qui est en question.

« 2° En effet, prétendre « connaître et comprendre d'abord » cette réalité morale, et prétendre la connaître d'une façon « toute théorique », en se réservant de la « juger » ensuite, c'est dénaturer l'objet même qu'on se propose d'étudier.

« 3° Car, si le fait moral est spécifiquement distinct des autres, c'est en tant que « la réflexion théorique et préalable » ne suffit aucunement à le déterminer. — D'une part, en effet, en pareille matière, on ne connaît vraiment qu'en agissant, et on n'agit qu'en jugeant [1]. La préoccupation normative n'est donc pas subséquente ou

1. Et voilà pourquoi on ne peut se borner à étudier la réalité morale *objectivement et scientifiquement* comme la réalité physique : cette dernière nous est *donnée*, indépendamment de nous; c'est au contraire en *donnant* l'autre que nous parvenons à la connaître, non plus dans ses phénomènes ou manifestations, mais dans sa *réalité*. (J. C.)

accessoire ici, elle est constitutive du fait moral. — D'autre part, cette réflexion *préalable* ne porte que sur le *passé*, sur le DÉJA FAIT : or, la réalité morale est tout entière suspendue à ce qui est A FAIRE, aux desseins futurs et toujours singuliers d'une pensée et d'une volonté qui ne se répètent jamais littéralement, parce qu'il y a toujours de l'intérieur en elles et du nouveau dans le monde.

« 4° Donc, sous prétexte de déterminer *d'avance* et théoriquement cette réalité morale, on ne fait que la considérer du dehors, et *après coup*, non dans son *fieri* réel et spirituel, mais dans le résidu physique qu'elle laisse *in posterum*. On ne s'attache ainsi qu'à son cadavre, nullement à son vivant développement [1]. »

Il y a donc, dans la morale sociologique, un vice de méthode dès le début ; c'est ce vice de méthode qui la conduit à se faire, comme nous l'avons vu, la très humble suivante de l'évolution sociale. Destinée peu glorieuse, que nous ne lui envions point. Dans un ouvrage récent, M. Jacques Rocafort vient de la juger avec une juste sévérité. Nous terminerons par ce jugement :

« La morale scientifique, ou ce qu'on appelle de ce nom [2], est le plus récent avatar de l'utilitarisme... Nous réagirons de tout notre pouvoir contre cette incantation scientifique mille fois plus dangereuse pour les mœurs que la métaphysique de Kant... En transférant de l'homme à la société le principe du bien et du mal, la morale scientifique commence par laisser tomber du coup, autant dire qu'elle supprime ce qu'on appelait autrefois les devoirs envers soi-même, la morale personnelle. Dans une société qui vivait sous l'influence du christianisme, c'était le perfectionnement de soi qui était regardé comme l'affaire importante, celle qui devait passer avant toutes les autres... Le vol, l'assassinat étaient défendus, et jusqu'à la simple médisance, non pas tant pour leurs conséquences fâcheuses à l'égard des autres que parce que c'était le mal, et qu'indépendamment de toute considération sociale il ne faut pas faire le mal. Avec la substitution du point de vue social au point de vue personnel, tout change. Le devoir est aboli ; est mal tout ce qui nuit à la société. Par conséquent, tout ce qui ne paraît pas lui nuire, au moment où l'on est, je ne dirai pas est bien, mais est indifférent ; tout ce qui paraît la servir à plus forte raison est excellent. L'utilité sociale devient l'unique critérium de ce que l'on doit faire et de ce que l'on doit éviter. Et alors, tandis qu'il sera indifférent que notre âme soit le tabernacle de toutes les vertus, on déclarera bonnes les institutions qu'on nous avait appris jusque-là à maudire, l'esclavage et la prostitution. Nous choisissons exprès des exemples historiques pour éviter le reproche de mauvaise foi ou d'exagération. N'est-il pas vrai que c'est pour une raison d'utilité sociale qu'on a maintenu jadis l'esclavage ? et que, dans la question encore aujourd'hui pendante de la suppression de la prostitution, c'est toujours l'utilité sociale qu'on oppose aux revendications de la conscience ?... En déplaçant ainsi l'axe de la morale,

1. *Lettre de M. Blondel*, p. 243. (Cf. *Lettre de M. Bernès*, p. 139-140.)
2. Et non pas toute morale scientifique ; la restriction mérite d'être faite. (J. C.)

en la transportant du for intérieur au forum, prenons garde également aux maux sociaux qu'engendrera la perversion du sens moral individuel. En bas, ce sera fini de la patience, du labeur, de la modération, de toutes ces qualités nécessaires qui naissent du sentiment de la responsabilité. On ne s'en prendra plus à soi-même de ses erreurs ou de ses fautes, de ses malheurs ou de ses insuccès. Les lois sociales, les lois fiscales, les lois d'hygiène, les programmes d'enseignement, voilà désormais les vrais coupables. Soi-même, on sera parfait. Par conséquent, changeons la société, dira-t-on, et bouleversons l'Etat. La morale scientifique nous prépare la révolution en permanence. Avec de bons yeux on en aperçoit déjà les prodromes. Les crimes seront d'autant plus terribles qu'en haut la même morale produira l'égoïsme et le conservatisme le plus étroit. On appellera bien public le maintien de ce qui est, parce que ce qui est favorisera les maîtres et les riches du moment. Est-ce que tous les progrès n'ont pas commencé par se heurter à ce préjugé? la torture autrefois, aujourd'hui la condition de la femme ou le régime fiscal? C'est donc un leurre que la morale scientifique..... C'est qu'il n'y a pas de principe de morale hors de la raison humaine. La justice n'est pas de ce monde, c'est nous qui l'y mettons, lentement, patiemment, non pas à cause d'un intérêt social momentané et discutable, mais pour obéir au commandement intérieur que nous en fait la conscience personnelle. ... Nous ne dirons pas que la réforme morale dispense de la réforme sociale, mais elle en est inséparable et même elle la commande. On ne pourra amener les hommes à agir *comme s'ils* avaient tels devoirs qu'après qu'ils auront été persuadés qu'ils les ont effectivement [1]. »

J. CARTIER.

Informations

Livres à l'Index.

La congrégation de l'*Index* a rendu, le 11 décembre 1906, un décret où sont condamnés les quatre livres suivants :

L'abbé E. Lefranc, *Les Conflits de la Science et de la Bible*, Paris, 1906. — Segismundo Pey-Odeix, *El Jesuitism y sus Abusos*, Coleccion de articulos, Barcelona, s. a.; *Crisis de la Compania de Jesus*, hecha por personas eminentes en santidad y lettras. Ibid. — Albert Houtin, *La Question biblique au* XXe *siècle*, Paris, 1906.

Apologétique chrétienne.

Nous tenons à signaler et à recommander l'*Apologétique chrétienne* (in-18, 462 p. Paris, Bloud, 1907), que viennent de publier deux jeunes professeurs de Combrée, au diocèse d'Angers. MM. Moulard et Vincent nous avaient demandé s'il n'y avait pas lieu de remanier

1. J. Rocafort. *La morale de l'ordre*. Belin, 1906, p. 156 sq.

et de rajeunir les manuels d'apologétique, et nous les avions beaucoup encouragés à entreprendre ce travail. Ils l'ont fort bien conduit, à notre avis, et ils nous donnent aujourd'hui un excellent manuel. Mais précisément parce qu'ils n'ont point eu d'autre but que de faire un manuel, il ne faut point chercher dans leur livre une pensée neuve, un système personnel, sur l'Apologétique : une originalité trop accusée les eût mis en dehors du plan qu'ils s'étaient tracé. Composant un ouvrage que les maîtres d'instruction religieuse pussent mettre entre les mains de leurs élèves, ils avaient à remplir les conditions suivantes : 1° être clairs, et il faut leur rendre ce témoignage qu'ils ont fort bien compris les questions souvent difficiles qu'ils exposent, et qu'ils en donnent une idée très nette; 2° être à peu près complets, et ils abordent en effet toutes les questions que se posent les apologistes au sujet de Dieu, de la Création, de la Révélation, de Jésus-Christ et de l'Eglise; 3° être modérés dans leurs opinions, et ils touchent en effet si prudemment les problèmes les plus délicats, qu'ils présentent des solutions qui éclairent sans choquer; 4° être au point, et nous sommes persuadés que, pour le moment, aucun manuel ne reflète plus fidèlement les positions que commande la sagesse, à égale distance des aventureux et des arriérés. Nous souhaitons à ce bon livre de nombreuses éditions, afin que les auteurs puissent constamment améliorer leur œuvre. Ils l'abrégeront sans doute, parce qu'ils se persuaderont que la recherche de la religion est chose si importante, que le lecteur, pressé d'arriver au terme, n'a garde de se laisser prendre aux curiosités du chemin. Ils rendront leur Bibliographie plus pratique : au lieu d'énumérer les livres où leur sujet est traité, ils conduiront eux-mêmes au chapitre et jusqu'à la page. Dans leurs conclusions, ils accentueront un peu plus leur propre pensée et l'exprimeront en termes qui fassent plus empreinte. L'éditeur, de son côté, fera quelque effort pour rendre le volume plus agréable à l'œil.

L'Eglise de France sous la troisième République.

C'est le titre du nouveau livre que publie le R. P. Lecanuet, de l'Oratoire, à la librairie Poussielgue (in-8°, 567, p. Paris, 1907). L'auteur est déjà très avantageusement connu dans l'histoire religieuse du XIXe siècle, par son *Berryer* (in-8°, Bloud), et par son *Montalembert* (3 vol. in-8°, Poussielgue). En abordant l'histoire de l'Eglise de France sous la troisième république, il ne fait que poursuivre ses études d'histoire moderne. Le premier volume de cette nouvelle série vient d'autant plus à point, que M. Debidour, pour qui la *Revue* s'est montrée si justement sévère[1], a présenté, délibérément, sous un jour très défavorable à l'Eglise, les événements politiques qui se sont déroulés en France depuis 1870. Si les pages du P. Lecanuet respirent un grand amour pour l'Eglise, elles n'en sont pas moins écrites avec une grande impartialité. Pour la

1. Voir la chronique d'histoire, du 15 octobre 1906, par M. JEAN GUIRAUD.

période qu'il embrasse, 1870-1878, après le récit des faits qui constituent la trame historique, il présente en tableaux successifs les diverses formes de la vie de l'Église. Il en montre les ressources et les fruits; mais il n'en cache pas les grandes lacunes. A la lecture de ces pages, où l'on sent la critique trop fondée, un sentiment de tristesse monte au cœur. Durant les six ou sept ans qui suivirent la Commune, la France chrétienne s'était ressaisie, elle avait élu une Assemblée dont la majorité, catholique, donnait Montmartre à l'Archevêque de Paris et créait l'Enseignement supérieur libre : comment se fait-il qu'à une période, en apparence si prospère pour l'Eglise, ait promptement succédé une ère où la persécution religieuse, savamment organisée aboutit, après trente ans, à l'effondrement social dont nous sommes les témoins? Ceux pour qui la situation présente serait une énigme, en trouveront la solution dans le livre du P. Lecanuet. Il y avait alors, dans l'Eglise de France, plus de façade que de valeur : les hommes manquaient, les œuvres étaient clairsemées, l'éducation n'avait pas de virilité, on ne travaillait pas assez; la science, en d'autres mains que les nôtres, se tournait contre nous. Depuis lors, à la faveur de nos croissantes épreuves, les œuvres se sont multipliées, le travail semble remis en honneur, l'éducation tend à mieux tremper les caractères : de nos malheurs, i sortira peut-être des hommes capables de tenir les premiers rangs et de rendre à l'Eglise son prestige et sa force. Du moins, c'est le vœu qu'on sent naître en soi en lisant le P. Lecanuet.

L'histoire du christianisme dans l'enseignement officiel.

La *Revue* a déjà signalé, à plusieurs reprises, le danger que peut faire courir à la foi la création d'un enseignement officiel de l'histoire du christianisme. Ce n'est pas que nous craignions, pour notre foi, le témoignage sincère de l'histoire; car, ainsi que le disait si noblement Léon XIII, l'Eglise n'a besoin d'aucun mensonge. Mais il y a une interprétation des faits historiques qui peut ruiner la croyance dans les esprits faciles à surprendre. Nous en avons un exemple dans un livre qui vient de paraître à la librairie Picard : *Manuel d'histoire ancienne du christianisme. Les origines*. L'auteur, M. Guignebert, chargé d'un cours d'histoire du christianisme, en Sorbonne, vise à n'être qu'un rapporteur modéré et objectif; mais, en réalité, il ne s'inspire que de Baur, Renan, Harnack, Réville, de Pressensé, Weizacker, A. Sabatier... On voit, par là, quel peut en être l'esprit, et où tend cette vulgarisation. Ce n'est donc point dans ce livre que nos professeurs et nos élèves doivent chercher l'histoire des origines chrétiennes. Jamais cette étude ne fut plus nécessaire l'ue de nos jours : elle doit même, si nous voulons contre-balancer qinfluence de l'enseignement officiel, avoir une plus large place dans l'enseignement de nos séminaires. Mais nous conduirons de préférence nos élèves à des œuvres à la fois catholiques et savantes, comme celles de Fouard, Le Camus, Duchesne, Paul Allard, Batiffol, Tixeront, etc...

La pensée juive dans l'œuvre rabbinique.

Le *Sepher ha-Zohar*, « livre de la splendeur », vient d'être traduit pour la première fois par M. Jean de Pauly, et publié par les soins de M. Lafuma Giraud[1]. Le *Zohar* est une compilation qui n'est citée qu'au XIII[e] siècle, mais dont beaucoup d'éléments remonteraient plus haut. Ce livre est en très grande estime chez les Juifs; ils le proclament volontiers leur œuvre la plus remarquable après l'Ancien Testament. Sous prétexte de commenter les premiers chapitres de la Genèse, des rabbins dissertent à perte de vue sur les textes sacrés, d'après des règles d'interprétation dont s'accommodent mal nos habitudes de logique, de clarté et de concision. Des doctrines importantes sont professées par le *Zohar;* par exemple celle de la transmission du péché originel, celle de la résurrection des corps, et, bien que moins nettement, celle des trois essences divines n'en faisant qu'une. Mais, d'autre part, les rabbins enseignent des choses comme celles-ci : Il y a des âmes des deux sexes (p. 520), et c'est pour Dieu un travail ardu que d'arriver à combiner les mariages (p. 521). Les âmes quittent leur corps pendant le temps du sommeil (p. 59). De plus le *Zohar* est le recueil le plus qualifié de la « doctrine ésotérique » connue sous le nom de Cabale. Outre la puérile complication de sa méthode, ce système, par ses résultats, s'écarte complètement de la doctrine mosaïque et aboutit au panthéisme. Au point de vue apologétique, des publications comme celle-là montrent quelle énorme distance sépare les écrits inspirés d'avec les produits de la sagesse purement humaine, inférieurs même aux apocryphes de même origine. Le *Zohar* n'a de biblique que le texte qu'il prétend commenter: puisque, à chaque page, il trahit la sénilité d'une pensée qui s'est détournée de la vraie source de ses inspirations et s'égare de plus en plus dans les brouillards de la rêverie.

Revue des Revues

REVUES FRANÇAISES

Annales de philosophie chrétienne (octobre). — Ed. Le Roy: *Essai sur la notion du miracle.* L'auteur critique un certain nombre de définitions courantes du miracle, qui, selon lui, ne sont pas traditionnelles et, concevant le miracle « comme un trou dans le tissu du déterminisme plus ou moins mécanique sous les espèces duquel on a pris l'habitude de concevoir le cours des phénomènes », ne datent que du mathématisme de Descartes. — Si l'on veut, sans tenir

1. *Sepher ha-Zohar*, t. I, in-8°, 557 p. Paris, E. Leroux.

compte de la contingence, définir la loi naturelle comme « l'expression d'une nécessité réellement donnée dans les choses », « on ne peut plus concevoir le miracle, sinon comme une sorte de création *ex nihilo* survenant en plein milieu de la série phénoménale : ce qui est pure imagination, contradictoire pour la pensée, puisque la réalité d'un phénomène est définie et constituée par l'insertion même de ce phénomène dans la série totale, par les liens qui le rattachent à l'ensemble et dont, en l'espèce, on a précisément supposé l'abolition ». — Mais la moderne critique des sciences nous montre la nature « *déterminable* plutôt que déterminée; à sa lumière, le déterminisme apparaît comme une forme imposée d'office au moins autant que comme une chose donnée ; la nature s'y prête pour autant qu'elle peut être agie et discourue, mais elle ne le porte pas ontologiquement réifié en son sein ». — Suit la critique des arguments invoqués en faveur de la *possibilité* du miracle entendu au sens défini plus haut. — Puis l'auteur examine les arguments contre le miracle, « qui ne sont pas moins faux ». — « En résumé, les arguments qu'on dirige contre le miracle n'atteignent pas le miracle lui-même, mais surtout une certaine conception qu'on s'en fait. Cette conception, d'ailleurs, ils la ruinent de fond en comble. Notre tâche essentielle devra donc être d'en élaborer une autre meilleure Rendons le miracle intelligible, et la question de fait sera plus qu'à moitié résolue. » — Ch. Calippe : *La première synthèse des idées politico-religieuses de Comte*. — B. de Sailly : *La tâche de la philosophie d'après la philosophie de l'action*. « Tandis que la philosophie de l'idée, ou pour parler plus exactement, la philosophie de l'entité tendait à la suffisance stérilisante, « la philosophie de l'action, elle, montre suffisamment l'insuffisance intrinsèque et la subordination essentielle de sa recherche, non pour décourager la marche de la pensée ou l'élan de la vie, mais au contraire pour en stimuler le progrès, pour nous faire reconnaître et employer les moyens d'aboutir. » — « Au nom de sa méthode autonome, elle sort donc de son autonomie, afin de se soumettre, non par un coup de désespoir et par un sentiment d'impuissance passive ou servile, mais en connaissance de cause et en pleine liberté, à une foi fondée en raison quoique non déduite de raisons. La tâche essentielle de la philosophie, c'est de ne point nous laisser à la philosophie, comme si la philosophie avait le monopole de ce qui est en nous ; c'est de nous mettre en demeure de faire le pas au delà ; c'est de nous éclairer sur ce passage et d'indiquer tout ce qui, — *a parte hominis*, enquête savante ou expérimentation morale, — doit être tenté pour le franchir. » — L. Laberthonnière; *Le témoignage des martyrs*. A l'encontre de M. Allard, l'auteur exprime cette idée que le témoignage des martyrs porte avant tout sur une *idée* et non sur un *fait*, et que c'est ainsi seulement qu'il peut avoir une *pleine* valeur apologétique. — Une des conséquences à tirer de là c'est que l'*hérésie* même *peut* avoir ses martyrs au sens véritable. — (Novembre.) — E. Beurlier : *Le rationalisme moral de Kant*. — L. Le Leu : *La mystique divine et sa psychologie générale* II — E. Le Roy : *Essai sur la notion du miracle* II. — L'auteur pour-

suit la partie critique de son étude. Il combat la notion de la constatation du miracle. « Ici, de nouveau les conceptions vulgaires (je ne dis pas *traditionnelles*) soulèvent d'inextricables difficultés. Elles consistent à dire ce qu'en effet on dit trop souvent : « par sa matière — qui d'ailleurs suffit à le caractériser [1] — le miracle est un fait perceptible comme les autres, relevant des sens ou de l'Histoire, suivant qu'il est présent ou passé ». — Suivant M. Le Roy, « il n'est pas vrai que le miracle, en tant que tel [2], soit un fait perceptible comme les autres » ; il n'est pas vrai qu'il se prête à une constatation proprement scientifique ; il n'est pas vrai qu'il puisse être saisi avec le même genre de rigueur et de précision, avec le même genre d'objectivité que les faits dont s'occupe la science des choses extérieures, « ni que sa connaissance comporte le même genre de certitude ». — L'auteur développe sa thèse, et l'applique aux miracles historiques et aux miracles contemporains. — « La conclusion qui découle de tout cela, c'est que le miracle, s'il est réel, doit appartenir à un ordre de réalités tout autre que celui où sont compétentes les méthodes de constatation proprement scientifiques. C'est un fait, je le veux bien. Mais de quelle sorte ? Un fait *religieux*. Il doit donc supposer des conditions religieuses pour se produire et pour être perçu. En d'autres termes, il n'y a de miracle que *par* et *pour* la foi, sinon la foi pleine et entière, du moins la foi naissante. » — (Décembre). — E. Le Roy : *Essai sur la notion du miracle* (*suite* et *fin*). L'auteur, dans un essai de reconstruction, expose ses idées sur la notion du miracle. — Au point de vue de la *matière*, le miracle est un fait *sensible*, *extraordinaire*, ni prévisible, ni répétable à volonté, et supposant des conditions non seulement psychiques, mais proprement morales. « On remarquera qu'il ne s'agit nullement de loi scientifique violée ou suspendue, au sens du mot *loi*. » — « Toutefois le miracle n'est pas caractérisé suffisamment par sa seule matière. » « Il y a des miracles, quant à la matière, dans toutes les religions et même en dehors de toute religion. » Qui permettra de discerner entre les vrais et les faux miracles ? Ce sera la forme. — Considéré au point de vue de la forme, « un miracle, c'est l'acte d'un esprit individuel, ou d'un groupe d'esprits individuels, agissant comme esprit à un degré plus haut que d'habitude, retrouvant en fait et comme dans un éclair, sa puissance de droit ». Sous ce rapport, le miracle est à rapprocher de la liberté. « Rien de tout cela n'est incompatible avec un déterminisme large-

1. En théorie, sans doute, nul théologien ne soutiendra que le miracle se définisse adéquatement par sa matière seule ; mais, en pratique, trop préoccupés de science positive, et d'ailleurs imbus d'une idée trop étroite de la science, les apologistes modernes ont souvent une tendance très marquée à ne tenir compte que de cette matière sensible. (Note de M. E. Le Roy.)

2. *En tant que tel.* — C'est pourquoi M. Leroy ne songe pas à dire, sans doute, que, par sa *matière*, le miracle échappe aux prises des sens et par conséquent à la constatation. C'est donc tout d'abord un *fait sensible ;* mais il reste à en donner l'interprétation : c'est ce qui fait du miracle, *en tant que tel*, *avec tous ses éléments,* ce que M. Leroy appelle un *fait religieux*.

ment entendu... Le miracle n'est contraire qu'au mécanisme, dont il marque la limite et le caractère second ou contingent. Il peut donc être expliqué, mais par des conditions psychiques et morales. Au premier moment, on cherche une cause physique; elle n'existe pas et conséquemment le fait paraît inexplicable. On trouve ensuite une explication d'un autre genre, seulement cette explication n'est pas de celles qui mettent le phénomène à la disposition de notre caprice ou de notre habileté. » « Il n'y a de miracle que par la foi. N'en concluez point que le miracle soit une simple illusion mystique. La vérité, c'est qu'il manifeste le pouvoir causal de la foi. Par lui, la foi montre qu'elle est une force efficace et réelle, capable de vaincre les forces physiques. Par lui, se découvrent dans la foi le pouvoir souverain de l'esprit et le primat du moral sur le matériel [1]. » L'auteur examine ensuite le rôle apologétique du miracle ainsi entendu. — E. BEURLIER: *Le rationalisme moral de Kant.* — PAUL ALLARD : *Le témoignage des martyrs.* L'auteur répond aux critiques du R. P. Laberthonnière : « Historien et voulant n'être qu'historien, j'ai, dans le chapitre de mon livre intitulé : *Le témoignage des martyrs*, recherché la valeur « historique » et non la valeur « apologétique » de ce témoignage. » Voilà pourquoi il a considéré le *fait* plutôt que l'*idée* et la *doctrine*. Pourtant il refuse de croire à la *possibilité* de vrais martyrs hérétiques. — Suit une note du R. P. Laberthonnière, reprenant, en les précisant encore, les idées exposées dans son article précédent.

La Quinzaine (1er décembre). — E. BŒGLIN : *Le gouvernement du diocèse par la presse.* « Evêque, Mgr Gibier transporte en Seine-et-Oise la paroisse élargie de Saint-Paterne. Plus populaire qu'à Orléans, car il est devenu le chef, sa popularité entraîne l'unité dans l'apostolat. A peine entrevu, les petits curés l'acclament et le peuple le bénit. La conscience des masses est faite d'intuition et de bon sens. Quand le bienfaiteur leur apparaît dans l'appareil de la bonté et de la force, que, sous l'ornement hiératique, elles devinent le désintéressement et la puissance d'âme, elles se donnent. Ce clergé l'entoure et ce peuple le suivra. L'évêque de Versailles a marqué le début de son gouvernement par une initiative originale et heureuse. Il s'est fait « journaliste ». Chaque semaine, depuis le 15 avril 1906, Mgr Gibier fait, par son article, l'éducation de son clergé et de son peuple. C'est le mandement à un sou, moins solennel et moins distant que l'ancien, précis, direct, fragment successif d'un large programme d'apostolat. On reconnaît du coup le génie positif et l'âme conquérante du pasteur. C'est moins à la fois et plus que le journal.

1. Il y a donc là plus qu'un phénomène subjectif, il s'y trouve une réelle *modification, objective et physique,* de la matière par un esprit. Sans nous prononcer sur le bien fondé de cette théorie, — ce qui demanderait tout un exposé des thèses de Boutroux et de Bergson — bornons-nous à dire qu'elle n'est évidemment admissible qu'autant que tout d'abord elle maintient les éléments *traditionnels* du miracle.

Il ne compromet ni sa dignité, ni sa fonction, ni son autorité. Il les grandit toutes. Mgr Ketteler, le prédécesseur de Mgr Gibier, aimait à dire : « Si saint Paul revenait parmi nous, il se ferait journaliste. » Si le grand public échappe à notre obédience, la faute en est, peut-être en majeure partie, à notre retenue et à notre discrétion. Toutes les voix parlent au Forum : nous seuls, nous nous taisons. Lorsque les hommes ont désappris le chemin du sanctuaire, notre enseignement ne les atteint plus : nous sommes des solitaires et des vaincus. Les grands évêques ont admirablement saisi l'emprise de la presse. Ketteler, Manning, Ireland, Newman, Dupanloup, Freppel, Pie, Egger, tous les pasteurs efficaces ont manié la plume moderne, pour répandre la foi et l'influence de l'Eglise. » L'auteur donne ensuite, d'après la *Semaine religieuse* de Versailles, l'exposé du programme de Mgr Gibier touchant l'administration diocésaine, la famille, le catéchisme, la paroisse, l'école et les cercles d'études.

La Réforme sociale (1er novembre). — L. Rivière : *Les grèves et la défense patronale.* — Victor Brants : *La part de la méthode de Le Play dans les études sociales en Belgique.* — Emile Pierret : *L'alcoolisme, ses causes, ses effets, ses remèdes* (1er article). — F. Lepelletier : *Chronique du mouvement social. Italie et Espagne.* — (16 novembre). Armand Gautier : *Le Play et sa méthode de recherche et de démonstration de la valeur des principes sociaux.* — G. Olphe-Galliard : *Une solution peu connue du problème des retraites ouvrières.* — Emile Pierret : *L'alcoolisme, ses causes, ses effets, ses remèdes.* — J. des Rotours : *Chronique du mouvement social.* (*Pays de langue anglaise.*)

Nouvelle Revue théologique (novembre). — L. de Ridder : *L'Apologétique ou la défense de notre foi et de ses dogmes aujourd'hui et autrefois.* « Quel ordre convient-il de suivre dans l'exposé des miracles, des prophéties et des autres faits divins qui démontrent le Christianisme ? Convient-il, avec la méthode appelée *descendante*, de commencer par les preuves de la religion primitive, de passer ensuite à la religion mosaïque et de finir par la religion chrétienne, ou vaut-il mieux suivre l'ordre inverse ou la méthode dite *ascendante ?* L'illustre professeur de Saint-Sulpice [1], en qui le sens Apologétique était très développé, commençant sa démonstration par prouver la divinité de la religion chrétienne, appelait cet ordre l'ordre *ascendant.* Dans les Apologies qu'on présente aujourd'hui à un public incrédule ou peu croyant, il est peut-être préférable. En effet, il tient plus directement compte des préjugés d'auditeurs prévenus contre l'Eglise et plus ou moins imbus de l'erreur positiviste moderne s'arrêtant de préférence à ce qui frappe présentement leurs sens. Toutefois, le concile du Vatican ne préconise ni l'un ni l'autre ordre dans la méthode à suivre. Il énumère, il est vrai, les preuves de la révélation dans l'ordre de la méthode descendante ; mais en donnant

1. M. Brugère.

cette énumération il ne laisse entendre, d'aucune manière, qu'il trace une règle pour l'Apologétique. La méthode ascendante et la méthode descendante sont donc également conformes aux enseignements du Concile. »

Revue augustinienne. — CALIXTE BOULESTEIX. *La définition de la mystique.* « Nous sommes sur ce point [1] en contradiction absolue avec l'école de Rodriguez, bien connue pour son exclusivisme en faveur de la méditation. Pour lui, la vie mystique n'est que le fait d'exceptions dans l'Eglise. La posséder n'est pas même un indice de sainteté ni un moyen de sanctification. « C'est une chose tellement au-dessus de la portée et de la conception, que nous ne pouvons jamais ni l'enseigner ni la comprendre. » Pour les auteurs de cette école, qui tous ne vont pas aussi loin que Rodriguez, grâce mystique, grâce extraordinaire et grâce *gratis data* sont des expressions synonymes. Dès lors, rien d'étonnant de leur entendre définir la mystique : la science des états extraordinaires. C'est cette conclusion qu'il faut éviter avant tout si l'on veut donner une juste définition de l'état mystique. La position que nous avons prise nous semble la plus sûre et la plus traditionnelle dans toute cette controverse. Aussi aimons-nous à répéter que si, en fait, peu d'âmes arrivent à l'état mystique habituel, surtout à des degrés élevés de la vie mystique, la plupart des chrétiens fervents agissent à l'occasion mystiquement, et beaucoup plus d'entre eux que ne le disent nos adversaires arrivent aux degrés inférieurs de l'union mystique. C'était, d'ailleurs, la remarque de Bossuet : « On est contemplatif, sans le penser être. Le dirai-je? On y est même expérimenté. »

La Revue de Paris (1er décembre). — A. LEROY-BEAULIEU : *Rome, les catholiques et la séparation.* « Ainsi envisagée et faite contre Rome, la séparation devait répudier, comme une contradiction et un illogisme, toute relation avec Rome. Elle devait prendre à son compte, en l'appliquant à la lettre, le *Los von Rom* des pangermanistes d'Autriche; par suite, elle devait systématiquement ignorer le pape et la curie romaine, comme elle prétendait ignorer l'Eglise de France et la hiérarchie catholique. Pour qui se place au-dessus des préjugés de partis et des passions confessionnelles, pour qui désire sincèrement voir la séparation réussir et durer, c'est là, peut-on dire, l'erreur initiale, celle qui menace de compromettre, avec l'avenir de la loi, l'avenir de la séparation. C'est de cette faute première que viennent la plupart des difficultés présentes; sans elle, les plus graves seraient d'une solution facile; avec elle, les plus simples deviennent malaisées. Quand il s'agit d'affaires catholiques, la clef a toujours été à Rome, aux mains du pontife, qui porte, comme armes parlantes, les clefs de saint Pierre. Il en est, à cet égard, du présent comme du passé; république ou monarchie, il ne dépend d'aucun gouvernement d'y rien changer, parce que cela tient à la constitu-

1. La définition de la mystique.

tion même de l'Eglise, et que cette constitution, bien autrement ancienne que celle de tous les Etats, les catholiques la regardent comme divine. Nous pouvons prétendre l'ignorer; nous ne faisons que compliquer une tâche déjà malaisée et, en nous la rendant plus pénible, nous risquons de compromettre une réforme que, avec moins de parti pris et moins d'intransigeance, ont su mener à bonne fin des peuples plus souples ou des gouvernements plus pratiques. Ce ne sont pas seulement, en effet, les empereurs et les chanceliers, les Guillaume et les Bismarck, qui, pour obtenir la paix, après avoir guerroyé contre la hiérarchie romaine, n'ont pas rougi de négocier avec Rome. Il en a été de même, avec moins d'éclat peut-être, de tous les Etats, monarchies ou républiques, qui ont été en lutte avec le Saint-Siège. Tous, un jour, ou l'autre, se sont décidés à faire gravir les hauts escaliers du Vatican par des émissaires secrets bientôt suivis de diplomates ou de hauts fonctionnaires en uniforme. »

Le Trait d'Union (novembre). — NOTRE « TRAIT D'UNION ». « La pauvreté est bonne. Jésus l'a préférée à la richesse dans sa vie et dans ses enseignements. Elle fut l'épouse chérie et le puissant excitant des saints et des apôtres. Elle sera bonne, la pauvreté, au clergé du xx[e] siècle. Nous l'accueillons donc cordialement... *pour nous*, pour réserver le plus possible de ressources à nos chères œuvres, concrétisation et instruments nécessaires de notre zèle. Mais nous ne voulons pas qu'aboutisse le dessein de ceux qui nous appauvrissent pour tuer nos œuvres. Mais la pauvreté n'est pas la misère : l'Ecriture Sainte et l'Economie sociale le proclament à l'envi. La pauvreté pour le chrétien, surtout pour le prêtre, est un creuset d'épurement, une garantie de vertu et de liberté, une prédication vivante et irréfutable, elle peut être même une force sociale. La misère serait peut-être plus qu'une tentation pour beaucoup, elle serait presque sûrement un asservissement. Préservons-nous de la misère. Eh! chers confrères des villes et des diocèses favorisés, vous êtes le petit nombre. Que ne connaissez-vous les gênes, les souffrances de tant de nos confrères ruraux ou montagnards, perdus en ces régions lugubres où l'indifférence plane, aux ailes ombreuses, aux serres avides et tenaces? Votre cœur risquerait bien de pleurer comme a fait souvent le nôtre quand nous lisions des lettres navrantes. Vous ne plaisanteriez plus au coin de votre feu brillant, vous ne seriez plus tentés de hausser les épaules à l'évocation du pauvre confrère qui tristement rêve à l'outil dur qu'il faudra serrer dans sa main trop blanche. Ils sont, hélas! nombreux dans le plus grand nombre des diocèses, ce sera peut-être tous, ceux qui devront au moins demander aide à la mutualité et à la coopérative. Il faut se baisser bien bas parfois pour ramasser l'aumône. On y risque la crampe qui peut tuer, ou la goguenarde ankylose cruelle et dangereuse pour l'âme sacerdotale si délicate. — Petit troupeau chéri des favorisés et des fortunés, vous aiderez de votre adhésion les tentatives libératrices de ces pauvres confrères. Pour eux — les plus nombreux — *le Trait* continuera plus que jamais à rechercher, susci-

ter, aider les essais d'union coopérative pratique. » — L. CAMICAS : *L'apostotat féminin.* — LEROUX : *Communication de l'Alliance des prêtres-ouvriers.* — *Réponses aux objections du prêtre qui n'admet pas les travaux manuels pour ses confrères.*

Le Semeur (novembre 1906). — MAURICE FALCONNET : *Action politique ou action sociale.* « Le parti domine par la contrainte extérieure; il manœuvre plus ou moins loyalement pour arriver au pouvoir et, quand il l'a en main, il impose ses volontés et force les têtes à se courber devant lui. « Qu'ils me haïssent, pourvu qu'ils me craignent! » la phrase du vieux roi caractériserait assez bien ce genre de domination. C'est, au contraire, un travail tout intime qu'accomplit la religion; elle s'insinue doucement au fond des âmes et, si elle courbe les têtes devant Dieu, ce n'est qu'après avoir fait s'incliner les convictions; le geste extérieur qui dicte la violence ou la crainte, elle l'estime de nulle valeur et elle ne regarde comme ses fidèles que ceux qui viennent à elle par amour. Ainsi, à supposer — supposition toute gratuite — que, dans la lutte actuelle, nous arrivions, en nous alliant avec les partis politiques qui nous tendent la main, à reprendre quelque avantage, nous aurions moins fait pour notre cause que si, tout en demeurant persécutés, nous avions attiré plus près du Christ les âmes de quelques-uns de nos adversaires. La Religion n'étant pas un parti, on ne doit pas la défendre comme on défend un parti : voilà ce qu'il faut répondre aux camarades qui nous demanderont quelle conduite tenir dans la nouvelle situation qui nous sera faite. »

La Raison catholique (novembre). — E. BEAUREGARD : *Le dogme peut-il évoluer?* L'auteur indique dans quel sens on doit entendre l'évolution du dogme : « Ce passage de l'implicite à l'explicite, qui n'est pas autre chose qu'un progrès dans la connaissance humaine de la vérité révélée, accompagné d'une perfection dans la science des vertus surnaturelles, représente précisément l'évolution du dogme au sens catholique. La vérité substantielle, sans subir aucune atteinte étrangère, s'est révélée graduellement aux docteurs catholiques sous ses aspects divers et ses multiples conséquences, et nos dogmes, loin de ressembler à une forêt de plantes de toute nature, sont comme les branches d'un grand arbre qui a poussé ses nombreux rameaux d'année en année. Cette illumination progressive de la conscience humaine par la vérité théologique est la résultante de nombreuses influences naturelles et apparentes qui ne sont elles-mêmes que les agents extérieurs d'une cause plus profonde et providentielle, — âme cachée de la Tradition, — que n'appréhende pas le simple historien, mais dont le *croyant* peut distinguer, par delà les faits, l'action secrète. » Suivent des exemples de développements empruntés à la théologie sacramentaire. — Conclusion : « Au milieu des efforts théologiques des quatre ou cinq premiers siècles... de tous les siècles plus ou moins, le facteur qui n'est pas historiquement saisissable, comme l'est le sens de tel passage de tel Père,



et qui par conséquent n'est pas du domaine de l'histoire des dogmes, — c'est le sens catholique issu très légitimement de l'Evangile, et qui a fait notre théologie. Comment l'a-t-il faite? Au prix de quels tâtonnements, de quelles contradictions, de quels compromis, sous quelles influences? C'est à l'histoire des dogmes à répondre à ces questions. Mais la résultante de tout ce mouvement, dans ce qu'elle a d'original et de « catholique », n'est pas justiciable devant l'histoire : c'est l'ensemble qui manifeste une conduite supérieure, l'assistance du Saint-Esprit dans l'Eglise; c'est affirmation de foi, ce n'est pas donnée d'histoire, et c'est par quoi, à érudition égale, le « catholique » se distingue et se distinguera toujours du simple « savant ».

La Revue du clergé français (15 décembre). — J. Bricout : « *Non terremus, non timemus.* » Excellents conseils pour la situation présente.

« Avant tout, continuons à faire bloc contre l'ennemi. *Sicut acies ordinata.* Ce n'est pas au moment de la bataille qu'il convient de discuter les ordres des généraux. Nos chefs parlent, ils ne nous commandent rien que notre conscience réprouve, obéissons. L'Eglise de France ne peut être sauvée que par notre infrangible union.

En second lieu, par tous les moyens et plus que jamais, éclairons l'opinion publique, dissipons les préjugés qui pullulent autour de nous et jusque parmi les fidèles. A tous expliquons les graves motifs qui ont inspiré le Saint-Père; crions partout, répétons sans cesse que sa décision n'a pas été dictée par une arrière-pensée politique, anti-républicaine ou anti-démocratique. Faisons aussi comprendre à tous les catholiques, avec tact, avec délicatesse, avec discrétion, mais sans réserve excessive ni fausse honte, qu'ils n'ont pas le droit d'assister à la bataille en simples spectateurs curieux, ni même de ne nous aider que d'une sympathie purement platonique ou purement verbale, mais qu'ils sont rigoureusement obligés en conscience, sous peine de péché grave, de donner eux-mêmes de leur personne et de leurs deniers, dans la mesure et de la manière qu'on leur dira. Trop de « preux chevaliers » qui ont poussé et qui poussent à la bataille, se borneraient si volontiers à compter ou à admirer les coups que les autres recevront! Serait-il impossible de faire entendre à tous nos fidèles que la cause pour laquelle nous allons souffrir est la leur autant que la nôtre, que cette cause n'est nullement désespérée, mais que pourtant elle ne triomphera que par l'effort réel et généreux de tous?

Enfin, j'ose dire que nous devrions prendre l'offensive, en nous plaçant résolument sur le terrain du droit commun, d'une égale liberté, de l'égalité des droits pour tous les citoyens. L'audace est souvent couronnée de succès. »

H. Lesêtre : *Le problème des missions.* Belle conclusion, dont l'optimisme servira à relever les âmes découragées. « Cette Eglise, traitée comme une étrangère, sinon comme ennemie, par les nations

de l'ancien monde, même par celles auxquelles elle a rendu le plus de service, va se dégager de plus en plus des étreintes et des exclusives par lesquelles les gouvernements ont entravé trop longtemps sa liberté d'action. « Bel état de l'Eglise, quand elle n'est plus soutenue que de Dieu ! » écrivait Pascal. Quand elle aura pleinement retrouvé ce bel état, elle pourra traiter directement avec les souverains de l'Extrême-Orient. Ne voyant plus devant eux qu'une puissance spirituelle, sans trafiquants et sans soldats, sans autre ambition que celle d'apporter aux âmes une vérité supérieure et éminemment civilisatrice, ils comprendront qu'ils n'ont rien à redouter. Les missionnaires ne seront plus à leurs yeux les éclaireurs de la France, de l'Allemagne ou de l'Angleterre, mais les messagers d'une société purement spirituelle. Ils pourront alors parler avec plus de sécurité et, s'inspirant des nécessités de l'avenir, ils profiteront de cette sécurité pour créer partout des Eglises indigènes, sans attache politique avec aucune nation étrangère, sans autre lien avec l'ancien monde que celui de l'unité catholique et de la grande fraternité chrétienne.

Bernies : *Dieu est-il* ? Voici comment l'auteur pose la question : « Problème d'éternelle actualité, d'actualité plus saisissante aujourd'hui en présence des hypothèses matérialistes. Répondons à la question. Dans une deuxième étude qui ne paraîtra que plus tard, nous examinerons la valeur de la réponse. Regardez autour de vous. Un certain nombre de faits typiques appellent votre attention : des êtres commencent et finissent ; la plupart vivent et meurent ; quelques-uns accusent nettement de l'intelligence : trois séries de faits caractéristiques, qui s'imposent à la réflexion. Savoir, remonter à la cause est un besoin de l'esprit humain. L'indifférence se comprendrait ici d'autant moins que l'orientation de toute notre vie dépendra essentiellement des solutions proposées.

L'humanité ne s'en est jamais désintéressée. Elle a bien vu que ses destinées seraient tout autres, selon que l'on répondrait par *oui* ou par *non* au formidable point d'interrogation.

Or, il paraît difficile d'étudier à fond les données du problème sans conclure à la nécessité et donc à l'existence du *Dieu-Cause* et du *Dieu-Postulat*.

Le monde cosmologique présuppose à l'origine une cause première : le monde psychologique postule Dieu comme suprême aboutissement.

M. Bernies conclut sa première partie en disant : « Il n'y a qu'une solution au problème un monde : c'est le Dieu absolu du spiritualisme. »

Bibliographie

Chollet (J.-A.). — *La morale est-elle une science?* (Collection *Science et religion*, n° 411). Paris, Bloud, 1906. On voit assez l'opportunité de cette étude très moderne et très informée. M. Chollet y étudie le système de M. Lévy-Bruhl et il en montre le caractère incomplet au regard de ce que l'homme attend de la morale et de ce que lui offre le christianisme.

Faure (Julien). — *Lacordaire orateur, sa formation et la chronologie de ses œuvres*. In-8°, xix-599 p. Paris, Poussielgue, 1906.

Flavigny (Comtesse de). — *Sainte Brigitte de Suède, sa vie, ses révélations, son œuvre*. 3e édit. Un vol. in-8° carré. Paris, Oudin, 1906. Prix : 4 francs. La première édition de ce livre avait paru en 1892. Celle-ci n'est pas une simple réimpression : plusieurs parties ont reçu des développements ou ont été remaniées. C'est un ouvrage très remarquable; il est à la fois, ce qui est rare, d'une haute valeur scientifique, fort bien écrit et pénétré d'une piété fervente. Jusqu'à son apparition, nous n'avions, en français, aucune vie de sainte Brigitte qui fût sérieusement faite; et c'était grand dommage, car, si la vie des saints constitue par excellence l'apologétique vivante, combien est-ce vrai particulièrement de la grande sainte suédoise, qui est certainement une figure unique dans l'histoire.

Franon (E.). — *Les fondements du devoir*. In-12, 210 p. (Collection *Croyance et science*.) Paris, Roger et Chernoviz, 1906. En ces conférences données jadis à Toulouse et dédiées à Mgr Batiffol, M. Franon étudie les systèmes de morale récemment proposés par MM. Rauh, Lévy-Bruhl, Cresson et Zyromski et il montre comment, en dehors de l'idée de Dieu, ces constructions demeurent toutes inachevées et inhabitables. Des notes assez nombreuses complètent ces quatre conférences en creusant certains points de détail.

Gondal (I.-L.). — *Islamisme et Christianisme*. In-12, 234 p. (Collection *Croyance et science*.) Paris, Roger et Chernoviz, 1906. C'est tout un petit manuel que ce volume; il renferme certainement bien condensés et clairement exposés, beaucoup plus de faits et d'idées sur l'Islamisme qu'on n'en peut trouver dans un ouvrage d'ensemble, en dehors des études abordables aux seuls spécialistes.

Joergensen (Johannès). — *Paraboles*. Traduction de Mme Husson, avec une introduction par J. Ageorges. In-18, 83 p. Paris, Sansot, 1907. Ce qu'en dit M. Ageorges : « Les *Paraboles* ne sont pas seulement des émanations poétiques d'une âme lyrique, ce sont aussi de petits chefs-d'œuvre de bon sens, de raisonnement sûr, de philosophie sérieuse. Elles sont originales sans être bizarres.

Nous n'y trouvons pas le mysticisme tourmenté de M. Huysmans..., mais la calme assurance d'une foi raisonnée autant qu'ardente. »

JOLY (Henri). — *Le Vénérable Père Eudes* (1601-1680). Un vol. in-12, III-206 p. (Collection : *les Saints.*) Paris, Lecoffre, 1906. C'est en même temps que la vie d'un saint, tout un aspect de la grande rénovation religieuse du début du XVIIe siècle, qu'étudie en ce volume M. Joly. De tous les documents dont il s'est servi, et beaucoup sont inédits, il a su tirer un récit vivant, animé, entraînant et qui, en nous faisant assister aux miracles du zèle apostolique, est, pour sa part, une démonstration de la vitalité surnaturelle de l'Eglise.

LAFONTAINE (Albert). — *Jehan Gerson* (1363-1429). In-18, 334 p. Paris, Poussielgue, 1906. Déjà, dans sa thèse latine de doctorat ès lettres, M. l'abbé Lafontaine avait révélé Gerson comme éducateur. Cédant aux instances d'un public désireux de connaître plus à fond ce théologien si pieux et si apôtre du XVe siècle, l'auteur nous donne une histoire complète du célèbre chancelier de l'Université de Paris.

LECANUET (E.). — *L'Eglise de France sous la troisième république* (1870-1878). In-8° écu, 567 p. Paris, Poussielgue, 1906. Nous présentons ce livre à nos lecteurs aux *Informations*.

MONBARD et VINCENT. — *Apologétique chrétienne*. In-18, 462 p. Paris, Bloud, 1907. Nous présentons ce livre aux lecteurs parmi les *Informations*. Les auteurs, ainsi que M. l'abbé Crosnier, auteur de la Préface, parlent avec tant de sympathie de la *Revue pratique d'Apologétique*, que nous tenons à leur en exprimer ici notre reconnaissance.

PASQUIER (H.). — *La vie du Sauveur, écrite avec tes seuls textes évangéliques*. In-8°, XC-434 p. Paris, Beauchesne, 1906.

RICARD (E.). — *Eléments de patrologie et d'histoire des dogmes*, du Dr Rauschen, traduits de l'allemand et adaptés. In-12, VIII-365 p. Paris, Roger et Chernoviz, 1906. Ce petit volume, que recommande en une préface M. Tixeront, pourra rendre les plus grands services. C'est un inventaire scientifique, précis et clair des documents des anciennes littératures chrétiennes que l'apologiste n'a pas le droit d'ignorer.

ROUZIC (L.). — *Essai sur l'Amitié*. In-32, 340 p. Paris, Lethielleux, 1906. Charmant et élégant petit volume qui nous donne sur cet aimable sujet tout ce qui a été dit de meilleur. Il y a dans ces pages quelque chose de la sérénité des dialogues antiques, avec ce je ne sais quoi de plus profond, de plus austère et de plus fort qui vient du christianisme.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

Paris. — Imprimerie F. Levé, rue Cassette, 17.

2e Année N° 32 15 Janvier 1907

REVUE PRATIQUE
D'APOLOGÉTIQUE

Apologétique

La Logique de l'athéisme

Le criticisme n'a pas ébranlé les preuves de l'existence de Dieu ; après sa lutte obstinée, elles demeurent comme auparavant. Pour les trouver bonnes, il suffit d'en approfondir le contenu : il suffit, comme le disait Leibniz, de les « perfectionner ». En fin de compte, il est cent fois plus raisonnable d'y croire qu'à l'égalité de l'action et de la réaction ou bien à la conservation de l'énergie, ces lois fameuses que l'on a considérées si longtemps comme des dogmes scientifiques. Et pourtant, c'est un fait : cette croyance objectivement indéracinable ne garde pas toujours le même empire ; elle subit des baisses énormes dont elle revient ensuite pour reprendre sa vigueur. D'où procèdent ces vastes oscillations de l'esprit humain autour du « soleil des esprits » ? Quelle est la loi mystérieuse qui les gouverne? Le problème vaut par lui-même la peine d'être examiné; et peut-être en sortira-t-il quelques vues salutaires.

I

Depuis une cinquantaine d'années surtout, notre société donne un spectacle étrange, unique, absolument nouveau : on y pratique la chasse à l'idée de Dieu; on l'y pratique avec une logique inexorable et un bonheur crois-

sant. « A présent, dit un personnage de Dickens, ce qu'il me faut, ce sont des faits. N'enseignez à ces filles et à ces garçons que des faits. On n'a besoin que des faits dans la vie. Ne plantez rien autre chose en eux. Déracinez en eux toute autre chose. Vous ne pourrez former l'esprit d'un être raisonnable qu'avec des faits... » C'est l'idée qui a pris le dessus vers le milieu du XIXe siècle, grâce au prestige qu'exerce sur les esprits la prodigieuse fécondité de la méthode scientifique; et l'on s'est mis dès lors à bannir Dieu de partout. On l'a expulsé de la Constitution, expulsé de l'école, expulsé du prétoire, ce sanctuaire de la justice où sa place semblait marquée pour toujours, et l'on se dispose à l'expulser des églises elles-mêmes. Son nom, qui suscitait chez Descartes et Leibniz des sentiments si profonds de respectueux amour et que Newton n'osait prononcer sans se découvrir, ce nom tendrement invoqué par tout ce que l'humanité compte de plus noble, n'éveille maintenant que la pensée d'une hypothèse enfantine. On évite de s'en servir. Il a quelque chose d'infamant, et c'est un trait de courage que de l'employer encore.

Exorciser l'Absolu : telle fut la devise des Comte, des Littré, des Renan, des Stuart Mill; cette devise a triomphé. Elle a passé dans nos institutions politiques et sociales; elle passe dans nos mœurs; elle va toujours plus à fond, déracinant peu à peu les traditions les plus sacrées, celles qui ont fait jadis la force et la gloire de la France. Jamais on ne vit tant d'audace dans la négation du divin, ni tant de discipline et d'intrépidité dans le dessein d'en effacer jusqu'aux derniers vestiges.

A quoi tient cette rage inlassable de tout détruire pour tout reconstruire et sans savoir ni comment ni avec quoi? Qu'a-t-on vu, dans les vieilles croyances, de si radicalement erroné et de si profondément funeste, qu'il faille d'abord et coûte que coûte en débarrasser la famille humaine ?

Ce n'est pas à la science que revient cette merveilleuse découverte, bien qu'on l'ait dit et redit sur tous les tons. Car la science ne porte que sur les phénomènes et leurs rapports ; elle ne s'étend pas au domaine des causes métempiriques; et c'est précisément sur ce domaine que se

situe la divinité. La science, prise au sens rigoureux, est essentiellement incompétente ; elle l'est par définition, lorsqu'il s'agit de décider s'il faut admettre ou non une intelligence qui dépasse le monde et qui pourtant le gouverne.

La métaphysique a plus d'autorité en pareille matière. Mais, si elle semble se prononcer pour la négative, c'est surtout parce qu'on a cherché à rebours. Voilà plus de soixante ans qu'on s'évertue à démolir le déisme. On a sondé l'un après l'autre tous ses principes, toutes ses thèses et toutes ses preuves, non pour discerner la valeur qu'elles peuvent avoir, mais dans l'unique intention d'en dénicher les difficultés et les faiblesses ; l'objection, toujours l'objection : tel est l'aspect sous lequel on s'est placé pour étudier le problème théologique. Quoi de surprenant, dès lors, qu'on n'ait rien trouvé? Qu'y a-t-il d'étonnant à ce que l'on soit revenu d'une telle enquête avec ce cri de désespoir ou plutôt de triomphe : « Nous n'avons pas de père ; ou, si nous en avons un, il est pour nous comme s'il n'était pas, vu qu'il ferme son temple et garde sa solitude. » Pour voir la lumière, on n'a rien imaginé de mieux que de lui tourner le dos. J'en demeure intimement convaincu : si l'on se fût préoccupé de dépasser l'ombre au lieu de s'y complaire, si l'on eût mis à chercher Dieu le dixième de l'énergie que l'on a mis à l'envelopper de nuages, il serait sorti de ce travail la plus ample, la plus précise et la plus solide des théodicées qui se soit jamais vue : saint Augustin, Descartes et Leibniz auraient pâli en face de ce nouvel effort de l'esprit humain.

Pourquoi, d'ailleurs, a-t-on cherché dans le sens de l'objection et non dans celui de la thèse ? Ce n'est pas par hasard, sans nul doute. Ce n'est pas non plus sous l'influence de cette légèreté d'esprit et de cette sotte vanité qui animaient les sophistes grecs ; j'en donne pour preuve le ton d'ironie et l'esprit de blasphème qui affleurent un peu partout dans la littérature naturaliste, quand ils ne s'y affirment pas d'une manière ouverte. En doute qui voudra ; pour moi, je sens le besoin de l'écrire après avoir lu : le mouvement positiviste est une levée de boucliers qui a pour mobile la haine et pour but le parti pris de

rompre avec le ciel. Mais alors, à quoi pouvait-il aboutir? sinon à la négation, puis à la destruction. Arrive-t-il donc, dans les questions morales, de trouver ce qu'on ne veut pas trouver?

Le catholicisme, va-t-on nous répliquer, la forme que le catholicisme a donnée au déisme : voilà ce qui a tout compromis. — Et je veux bien que l'enseignement du catholicisme n'ait pas toujours été ce qu'il doit être ; je veux bien que, par certains points, il soit resté inférieur aux besoins de notre temps. Mais sa doctrine est là; on peut l'étudier dans ses documents authentiques. Or, quand on prend la peine d'en dégager les grandes lignes, on s'aperçoit assez vite qu'elle demeure pour l'homme ce qu'il y a de plus ennoblissant, de plus fécond et de plus bienfaisant. N'est-ce pas ce que Renan lui-même s'est vu contraint de reconnaître vers la fin de son *Marc-Aurèle*, dans une de ces heures trop rares où la vérité frappait encore à la porte de son cœur?

« Les créateurs du christianisme, dit-il, occupent à bon droit le premier rang dans les hommages de l'humanité. Ces hommes nous furent très inférieurs dans la connaissance du réel; mais ils n'eurent point d'égaux en conviction, en dévouement. Or c'est là ce qui fonde. La solidité d'une construction est en raison de la somme de vertu, c'est-à-dire de sacrifices, qu'on a déposée en ses fondements.

« Dans cet édifice démoli par le temps, que de pierres excellentes, d'ailleurs, qui pourraient être employées telles qu'elles sont, au profit de nos constructions modernes! Qui mieux que le judaïsme messianiste nous enseignera l'inébranlable espérance en un avenir heureux, la foi dans une destinée brillante pour l'humanité, sous le gouvernement d'une aristocratie de justes? Le royaume de Dieu n'est-il pas l'expression parfaite du but final que poursuit l'idéaliste? Le Sermon sur la montagne en reste le code accompli; l'amour réciproque, la douceur, la bonté, le désintéressement seront toujours les lois essentielles de la vie parfaite. L'association des faibles est la solution légitime de la plupart des problèmes que soulève l'organisation de l'humanité; le christianisme peut donner

sur ce point des leçons à tous les siècles. Le martyr chrétien restera, jusqu'à la fin des temps, le type du défenseur des droits de la conscience. Enfin l'art difficile et dangereux de gouverner les âmes, s'il est relevé un jour, le sera sur les modèles fournis par les premiers chrétiens. Ils eurent des secrets qu'on n'apprendra qu'à leur école. Il y a eu des professeurs de vertu plus austères, plus fermes peut-être; mais il n'y a jamais eu de pareils maîtres en la science du bonheur... La patrie et la famille sont les deux grandes formes naturelles de l'association humaine. Elles sont toutes deux nécessaires; mais elles ne sauraient suffire. Il faut maintenir à côté d'elles la place d'une institution où l'on reçoive la nourriture de l'âme, la consolation, les conseils, où l'on trouve des maîtres spirituels, un directeur. Cela s'appelle l'Eglise; on ne s'en passera jamais, sous peine de réduire la vie à une sécheresse désespérante, surtout pour les femmes. »

Voilà ce qu'on voit, dès que l'on consent à voir. Encore pourrait-on s'exprimer avec une précision plus grande et d'une manière plus complète sur la supériorité morale de la foi catholique. Elle contient en définitive tout ce que le positivisme a de grand; il n'en est qu'un fragment détaché de son tout et par là même amoindri[1].

Ce n'est point de la logique des choses que procède l'athéisme en vogue. Il a sa racine dans les âmes; il vient de l'orientation qu'elles ont donnée elles-mêmes au mouvement de leurs idées : il relève de la logique du sujet. Prise en masse, notre société a cessé de croire, parce qu'elle l'a voulu; elle a commencé à le vouloir lorsqu'elle est devenue assez mauvaise pour que la haine de la vérité dominât dans son sein. C'est par l'exaltation du *moi*, et sous toutes ses formes, c'est par l'individualisme qu'elle a glissé vers l'athéisme. Et le phénomène n'a rien de nouveau. Il s'est produit en Grèce à l'époque des sophistes; il s'est produit dans le peuple romain sous le règne des empereurs, et même un peu avant; on l'a vu réapparaître pendant la Renaissance, et plus tard au cours de nos nombreuses révolutions où la débauche est continuellement

1. V. sur ce point notre article intitulé *La tradition chrétienne* (*Correspondant*, 10 mai 1905).



allée de pair avec le renversement des croix et le saccage des églises[1]. Toujours la licence de la pensée et le libertinage des sens, ces deux formes principales de l'individualisme, se sont traduits dans les esprits par le doute religieux : un peuple cesse de croire, quand il cesse d'être bon.

II

La croyance religieuse une fois obscurcie, le *moi* n'est pas encore satisfait; il n'a gagné que sa première bataille. Ce qu'il veut en définitive, ce qu'il veut sans répit, bien que d'une manière plus ou moins subconsciente, c'est une indépendance totale, c'est le droit de ne relever que de lui-même. Il travaille donc à faire sauter l'une après l'autre toutes les barrières qui gênent ses caprices. Après Dieu, c'est à la morale qu'il s'en prend ; et la chose est d'autant plus facile que, l'idée d'un législateur suprême une fois écartée, les notions d'éthique se trouvent ébranlées par la base et perdent le meilleur de leur vertu pratique. Peu à peu, tout est critiqué, contesté, volatilisé ; et l'athéisme se consomme dans le nihilisme. On a vu cela chez les anciens; on le voit de nouveau parmi nous. Ce progrès à rebours s'accomplit sous nos yeux; et, pour être profondément triste, il n'en est pas moins d'une éloquence singulière, au point de vue où nous nous plaçons ici.

Vers 1863, le positivisme et le néo-criticisme, marchant de front, commencèrent à s'imposer. La crise métaphysique s'ouvrit pour de bon; et Dieu fut relégué dans le domaine de l'inconnaissable. Dès lors, il ne pouvait plus être question d'éthique théologique; et la crise morale s'ouvrit à son tour [2]. En vain Caro et Paul Janet s'attachèrent-ils à faire voir qu'on s'engageait sur une voie redoutable, que la raison n'a point de pitié et que, la métaphysique une fois mise par-dessus bord, les principes de la conduite devaient bientôt subir eux-mêmes une destinée analogue. L'élan donné l'emporta, suscitant partout l'en-

1. V. THUREAU-DANGIN. *L'Eglise et l'Etat sous la Monarchie de Juillet*, p. 1-5, Paris, 1880.

2. V. M. COUAILHAC. *Maine de Biran*, p. 294-298. Alcan, Paris, 1905 (collect. des *Grands Philosophes*).

thousiasme et de nouvelles espérances : c'était comme la joie virginale d'une autre rédemption.

On écrivit donc sous toutes les formes que la morale théologique avait fait son temps, vu que sa base se trouvait être illusoire. On ajouta, pour en consommer la ruine, qu'elle contenait des notions inférieures, indignes d'une civilisation adulte, et des difficultés insurmontables. Un Dieu qui commande du dehors! Mais c'est une chose essentiellement contraire à l'autonomie de la personne humaine. Un Dieu qui récompense et châtie! Mais ce sont l'égoïsme et la contrainte introduits sur le domaine de la moralité; or la moralité consiste tout entière dans le libre respect du devoir pour le devoir. Où peut d'ailleurs se fonder l'idée d'obligation morale? Si elle a sa raison d'être dans la dignité des choses, le commandement divin arrive trop tard pour s'imposer; il est superflu. Et, si elle ne jaillit pas du fond de la nature, ce même commandement devient arbitraire et tyrannique; il n'a pas de valeur.

Il fallait cependant trouver un moyen de vivre; il fallait maintenir une morale. On se rabattit sur le kantisme. Et ce fut surtout le rôle de M. Boutroux d'en faire goûter, à la Sorbonne, la grandeur austère. Il y mit ce don de pénétrer les doctrines, ce charme ascétique et cette manière un peu fumeuse qui caractérisent son talent. Mais l'intronisation du kantisme ne devait pas aboutir. Déjà M. Fouillée en avait fait, dans ses *Systèmes contemporains de la morale*, une critique qui paraît décisive; et, à côté de M. Boutroux lui-même, M. Brochard, tout en expliquant les grecs, dirigeait contre l'impératif catégorique des attaques vigoureuses et qui portaient tout droit. Le vide du formalisme kantiste apparut, il éclata de plus en plus; et l'on sentit le besoin de chercher ailleurs un autre équivalent de la morale traditionnelle abandonnée.

L'hésitation ne fut pas longue. Les positivistes étaient là, pleins de confiance en l'avenir, impitoyables, toujours plus nombreux; et le problème moral, sous leur poussée intrépide, glissa de l'idéalisme au réalisme.

On essaya pendant quelque temps de construire une théorie de la conduite humaine qui ne dépendît plus en rien ni de la religion ni même de la métaphysique, qui

fût fondée uniquement sur les faits comme la physique ou la chimie, et qui méritât par là même le nom de morale indépendante ou scientifique. C'est cet effort, encore très mélangé d'aspirations idéalistes, que représentent les ouvrages de M. Guyau [1], d'Alfred Fouillée [2], de Stuart Mill [3] et d'Herbert Spencer [4]. C'est aussi dans ce sens que parlait M. Brochard, en exposant l'éthique d'Epicure ou celle d'Aristote.

Ces diverses tentatives allaient déjà loin. Elles supprimaient les idées d'obligation, de sanction, de mérite et de démérite; celle de responsabilité en était également absente ou ne s'y trouvait plus qu'à l'état de dépression. Et quelle efficience pratique pouvait avoir ces conceptions découronnées ? On se le demande. Mais il y restait encore une idée fondamentale, celle du maximum de jouissance pratiquement possible pour la société, pour l'humanité tout entière. Et cette idée, que l'on présentait comme le but suprême de l'existence, le seul qui eût de la valeur par lui-même, pouvait encore devenir la mesure de toutes nos actions : on pouvait du concept de bonheur tirer une série d'exigences qui auraient formé comme un code de notre conduite.

Cette notion régulatrice était aussi destinée à disparaître, et en vertu du principe que l'on avait mis au point de départ, à savoir que la morale est une science comme les autres, qui doit se traiter par la même méthode que les autres. La science, en effet, ne nous dit point : ceci est meilleur que cela ; elle nous dit simplement : ceci est, cela n'est pas. Elle n'enferme point de jugements de « valeur » ; elle n'a que des jugements « d'existence ». Du point de vue de la science, tout s'équivaut; tout est également bon et mauvais; ou plutôt, il n'existe ni bien ni mal. C'est la conclusion brutale qu'est venu dégager M. Lévy-Bruhl [5]. Il n'y a donc plus qu'une tâche

1. *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris, 1890; V. aussi *L'irrélig. de l'avenir*, Paris, 1887.

2. *Critique des systèmes contemporains de la morale*, Paris 1883; V. aussi *le Moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain*, Paris, 1905. (M. Fouillée essaie ici de réagir contre l'anarchie ambiante.)

3. *L'Utilitarisme*, Paris, 1889.

4. *La Morale évolutionniste*, Paris, 1895.

5. *La Science des mœurs*, Paris, 1904.

à remplir, qui est d'étudier les mœurs de l'homme comme on fait celles de l'antilope ou de la panthère. Et nous voilà dans l'amoralisme, ce qui est le pire des immoralismes.

D'autres, qui enseignent sans écrire, trouvent pourtant cette théorie trop bénigne. A leur sens, il n'y a personne au dehors; il n'y a personne au dedans; il n'y a pas de choses non plus. Il n'existe que des phénomènes qui changent sans trêve et en qualité et en quantité, qui sont toujours autres et de tous points, irréductibles par là-même à toute espèce de loi. Il ne reste qu'un certain art de vivre ; il ne reste que le succès. Et nous voilà jetés encore plus loin dans le désert de la négation ; nous voilà dans le nihilisme.

Cette fois, le but se trouve atteint : l'absolu est bien exorcisé. Relégué d'abord dans l'inaccessible, il a disparu ensuite de la nature, disparu de l'esprit humain, disparu de la conduite humaine : et le moi est libre, il est émancipé, il l'est à fond et de toutes parts. L'arrivisme et la volupté peuvent venir maintenant; ils ne trouveront pas d'obstacles à leurs éternelles prétentions.

Je me trompe. Restent encore la patrie et la famille, source de tant de gêne et de sacrifices. Ces vieilles institutions doivent donc s'en aller avec tout le reste ; elles sont une double et dernière injure aux droits de l'individu. Pour que l'humanité soit ce qu'elle peut être, il faut que toute autorité civile et militaire s'écroule ; il faut aussi qu'on arrive, par le divorce, jusqu'à l'union libre de l'homme et de la femme.

Mais ce n'est pas assez que de répandre des idées ; elles ne prennent qu'avec lenteur, lorsqu'on les abandonne à leur propre sort. Il faut donc que l'école s'ouvre aux pensers nouveaux et que le citoyen boive, dès l'enfance, à la coupe libératrice du progrès. L'enfant apprendra, sous la direction de maîtres exercés, qu'il n'a point de père dans le ciel, qu'il est le produit fatal de l'aveugle nécessité et qu'il mourra tout entier comme un ciron ; il apprendra que le devoir ne peut être qu'une fiction théologique, qu'il n'y a rien de respectable par nature et que la patrie et la famille sont des conventions égoïstes dont il faut

débarrasser le genre humain[1]. Alors, l'émancipation de l'individu ne sera plus seulement reconnue en théorie ; elle pénétrera dans notre sang, elle deviendra très vite comme l'âme de la nation et persistera sans résistance ni déclin. La rédemption sera vraiment achevée.

III

Deux moments dans la logique de l'athéisme : l'un, où l'on passe de l'affirmation de son moi à la négation de Dieu ; l'autre, où l'on va de la négation de Dieu à celle de tout le reste.

Il en existe un troisième, qui est le retour à l'affirmation de Dieu. La logique de l'athéisme décrit une sorte de cercle ; elle finit par revenir à son point de départ.

Lorsque le moi s'est délivré de la superstition religieuse et de celle du devoir, lorsqu'il a fait le vide complet et que le moment lui semble venu de jouir, c'est alors qu'il commence à souffrir le plus et de son propre triomphe.

Un profond univers roulant, muet, insondable, où, de temps en temps et par places, se produit et se propage la vie ; l'homme éclosant par hasard, pâtissant et mourant avec les mille insectes sur cette île d'herbe flottante ; au-dessus de cette nature immense, sans âme ni pitié, un ciel morne et sourd, un couvercle d'airain à cet océan de phénomènes où tout s'écoule, lutte et s'entre-détruit : quel spectacle d'effroi pour notre infinie petitesse ! Quelle source de désespérance pour notre cœur avide de joie et d'amour ! Oh ! qui donc fera surgir à nouveau la déesse de la consolation ? Qui tentera une transcription mystique et supramondaine de nos actes passagers ? Qui donnera un cœur paternel à l'implacable et brutale nature[2] ?

L'exaltation du moi, l'intangibilité de l'individu ! Mais, les faits le prouvent avec un éclat sinistre, c'est le bannissement de la justice et de la bonté, c'est le déchaînement

1. V. G. Goyau. *L'Ecole d'aujourd'hui* ; Paris, Perrin, 1906. — Cl. Besse. *L'Agonie de la Morale* (*Revue Néoscolastique*, août 1906).
2. V. A.-J. Balfour. *Les bases de la croyance*, p. 286-287 ; Montgredien. Paris. — William Hurrel Malock, *Vivre*, p. 104-108 ; Paris, 1882.

de tous les vices et de toutes les passions qui fermentent au fond de l'âme humaine, c'est la marée sans cesse montante du crime et de la violence, c'est la lutte impitoyable de chacun contre chacun, c'est la disparition de l'ordre, de la sécurité, et par là même de tout bonheur. Levons les yeux en haut; mettons-nous derechef à chercher la lumière. Rappelons l'Absolu; la terre sans Dieu, c'est un autre Tartare.

La folie du vide ramène au désir du plein, et l'excès du désordre à l'ordre. C'est ce que proclamait déjà M. Paul Bourget en 1899. « Etat intolérable, disait-il, à propos du positivisme de Taine, au bout duquel se trouve ou la renonciation aux plus nobles, aux plus sublimes exigences de l'âme, ou bien l'aveu que la science ne peut pas atteindre l'arrière-fond immortellement nostalgique du cœur. Mais cet aveu-là, c'est la porte ouverte sur le mysticisme, c'est la déclaration qu'il est des vérités intuitives que l'analyse ne saurait donner[1]. »

C'est aussi ce que vient de reconnaître M. William James, en se plaçant sous un autre aspect, celui de l'efficacité morale de la vie religieuse. « Je tiens, conclut-il, à dire nettement ce que je pense, car je vais contre une tendance générale des penseurs modernes : je suis comme un homme qui ouvre une porte et s'adosse aussitôt contre elle de peur qu'on ne la ferme sur lui. Je me rends très bien compte de la répugnance que soulève, dans une intelligence cultivée, le supranaturalisme grossier ; mais je suis persuadé qu'en étudiant avec impartialité toutes ses conséquences métaphysiques, on se convaincra que c'est l'hypothèse qui satisfait le plus grand nombre des légitimes aspirations du cœur et de l'esprit.

Si l'on me demande quels sont au juste les changements que peut produire l'existence de Dieu dans l'expérience humaine, je m'en tiens simplement à ce que semblent indiquer les faits de « communion par la prière », surtout quand le subliminal fait irruption dans la conscience claire. L'impression ressentie par le sujet, dans ce phénomène,

1. *Œuvres complètes*, *Critique*, I, *Essais de Psychologie contemporaine*, p. 184, Paris, 1889.



est qu'un principe spirituel qui en un sens fait partie de lui-même, et qui cependant en est distinct, exerce sur son foyer d'énergie personnelle une influence vivifiante et régénératrice qu'on ne peut comparer à aucune autre. Admettons qu'il y ait une sphère d'existence que notre conscience ordinaire ne peut atteindre et dont l'action ne s'exerce sur nous que par intermittence ; que l'une des conditions de cette influence est la perméabilité du « diaphragme psychique » qui sépare le subliminal du conscient: nous aurons les éléments d'une théorie que semblent vérifier les phénomènes de la vie religieuse. L'importance de ces phénomènes me paraît suffisante pour justifier mon hypothèse. Tout se passe comme si, du moins dans ces cas-là, une force supramondaine qu'on peut, si l'on veut, appeler Dieu, agissait directement sur le monde de l'expérience humaine[1]. »

Des préoccupations analogues se manifestent chez nous, bien qu'on n'aille pas encore jusqu'à conclure comme William James. On y reprend le problème religieux par son côté mystique; on l'y reprend même par son aspect déductif[2]. Et, tandis que s'affirme ce renouveau de tendances religieuses, les théories positivistes provoquent de plus en plus la fatigue et la défiance. « Au moment où la politique, qui retarde toujours de vingt-cinq ans sur les idées, acclame fastueusement le laïcisme, ... le haut professorat, le haut enseignement perdent de leur assurance

1. *L'Expérience religieuse*, p. 432-433, Alcan, Paris, 1906.

2. V. Recéjac, *Les fondements de la connaissance mystique*, Paris, 1897; E. Murisier, *Les maladies du sentiment religieux*, Paris, 1903; l'article de Probst-Biraben, *Revue Philosophique*, nov. 1906, p. 497-498. — Il se tient, à l'heure actuelle, des conférences philosophiques auxquelles prennent part MM. Bazaillas, Belot, Bernès, M. Blondel, E. Boutroux, Brunschvicg, Darlu, Delacroix, Delbos, Desjardins, Durckeim, Evellin, Halévy, J. Lachelier, Lalande, Lapie, Sorel, etc. Le mysticisme y fait l'objet de savantes discussions (V., en particulier, dans *Bulletin de la Société française de philosophie*, séance du 26 octobre 1905, un intéressant débat sur le mysticisme de sainte Thérèse). — M. Giuseppe Rensi vient de fonder à Lugano une revue intitulée *Cœnobium*. Or, voici les paroles que je relève dans son article-programme : « On assiste donc à une renaissance des métaphysiques et des religions. Les métaphysiques s'attaquent au mystère d'un effort plus hardi, plus conscient, plus résolu que jamais... De leur côté, les religions se transforment... : elles se purifient et s'affinent. » — C'est également de l'inquiétude religieuse qu'est née la Revue *Demain*, fondée par M. Rifaux.

et commencent à s'effrayer des allures de la morale primaire, secondaire et supérieure[1]. » C'est un échec, c'est une agonie, disent-ils, d'un ton sévère et désolé[2].

Mais ces symptômes consolants ne se traduiront peut-être pas dès demain en un mouvement général ; le rythme d'après lequel nous revenons à Dieu, risque d'être d'une vaste amplitude. Notre société n'excède plus par abus, mais par principe ; ses erreurs ne sont plus seulement des actes, mais des institutions qui font pénétrer le mal jusqu'aux moelles du peuple et l'y transforment en habitude. Vivra-t-elle encore après une rupture si profonde avec l'idéal qui a formé son âme ? Rien n'est perdu, sans doute, pour le grand tout auquel préside l'auguste et sainte pensée. L'humanité profitera un jour de notre expérience. Mais, nous qui la faisons, ne risquons-nous pas d'en mourir ?

CLODIUS PIAT.

1. CL. BESSE, *loc. cit.*, p. 265.

2. M. G. LANSON disait dans un numéro récent de la *Revue Politique et Littéraire* : « La France du Sacré-Cœur, à l'école libre; la France bourgeoise, au lycée ; la France de l'*internationale*, à l'école primaire... Nous avons les écoles de guerre civile, les écoles de secte et de classe. C'est l'anarchie la plus parfaitement organisée. »

Et puis comment faire l'unité par l'éducation ? Si l'on n'impose pas un idéal, est-ce possible? Et si l'on impose un idéal, n'est-ce pas la contradiction de ce que j'ai dit tout à l'heure sur les conséquences du principe de liberté ? » Le système en vogue a tout divisé et, de la partie des citoyens qui lui est échue, il a fait des révolutionnaires. Il faut donc en revenir : il faut implanter un dogme. Mais lequel ? On ne s'entend plus sur rien.

Mithriacisme et Christianisme

I

Au moment où le christianisme commençait à rayonner sur le monde antique, une religion orientale, issue du mazdéisme persan, prenait position sur divers points de l'empire romain et poursuivait ses conquêtes dans les milieux populaires. Après avoir figuré au second rang dans le panthéon iranien, Mithra était devenu l'objet d'un culte autonome, qui, sous les rois Achéménides, évolua au contact de l'astrologie chaldéenne, puis, à l'époque hellénistique, subit l'influence des autres cultes répandus dans l'Asie Mineure. Sa haute fortune est attestée par la fréquence du nom de Mithradate et autres semblables noms théophores dans l'onomastique d'Arménie, de Cappadoce, de Pont, de Commagène. Parallèlement à ce mouvement religieux, se poursuivait en Orient le mouvement zoroastrique, destiné à trouver sa dernière expression, après le début de l'ère chrétienne, dans le recueil des livres avestiques, où revit pour nous quelque chose de la physionomie primitive de Mithra. Mais c'est en Occident qu'il nous faut chercher l'image authentique du Mithra gréco-romain. Plutarque [1] rattache au souvenir des pirates ciliciens, capturés et vendus comme esclaves par Pompée, l'introduction de Mithra en Italie ; mais il faut attendre ensuite plus d'un siècle pour retrouver sa trace certaine : les légions romaines, recrutées pour une grande part dans les provinces d'Asie, ont porté son culte sur toutes les frontières, de la mer Noire à l'Écosse et aux gorges de l'Atlas, mais tout particulièrement sur la ligne du Da-

1. PLUTARQUE, *Pompée*, 24.

nube et du Rhin, où, de nos jours, les mithréums se retrouvent en grand nombre. Peu à peu il pénétra dans les hautes classes de la société romaine; l'empereur Commode s'y fit initier.

Entre ce culte déjà répandu dans les masses et le christianisme grandissant, une rencontre était inévitable : nous la voyons se produire vers le milieu du IIe siècle. Mithra se présente alors avec les attributs d'une divinité solaire, et ce caractère permet de mesurer l'opposition irréductible qui existe entre ses mystères et la religion du Christ. Enveloppé dans la réprobation universelle dont les Pères de l'Église poursuivaient toutes les formes du polythéisme, il obtient parfois dans leurs écrits une mention spéciale, à cause de la vogue récente qui en faisait un ennemi particulièrement redoutable. Nous sommes d'autant plus surpris de voir les premiers apologistes chrétiens signaler, dans les mystères mithriaques, de multiples analogies avec les rites chrétiens, analogies si remarquables qu'ils se refusent à y voir l'effet du hasard, et y soupçonnent quelque manœuvre du diable, démarquant les créations de l'Esprit divin.

Le parallélisme, ainsi ébauché par saint Justin et Tertullien, devait être repris dans les temps modernes à un tout autre point de vue. Tantôt l'on interroge la mythologie de Mithra, et l'on y relève des traits qui rappellent la figure historique du Christ; tantôt l'on rapproche ses préceptes moraux des préceptes de l'Évangile, avec l'intention plus ou moins avouée de confondre le christianisme dans la foule des cultes éclos durant l'ère des Césars. Entreprise à la fois audacieuse et précaire, vu le petit nombre et l'imprécision des textes anciens qui nous font connaître cette religion éteinte. Nous avons du moins la bonne fortune de trouver aujourd'hui tous ces textes réunis dans l'ouvrage monumental de M. Franz Cumont [1], le maître incontesté des études mithriaques. On ne saurait puiser à meilleure source les éléments d'un aperçu som-

1. *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, par FRANZ CUMONT, professeur à l'université de Gand. Bruxelles, 1896-99, 2 vol. in-4°. — Les conclusions de cet ouvrage ont été condensées par l'auteur dans le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, article *Mithra*.



maire sur le culte, les dogmes et la morale de Mithra, ainsi que sur ses relations avec la religion du Christ.

II

L'initiation mithriaque comprenait sept degrés, que saint Jérôme [1] énumère dans l'ordre suivant : *Corax*, *Cryphius*, *Miles*, *Leo*, *Perses*, *Heliodromus*, *Pater*. Les trois premiers constituaient un stade préliminaire, une sorte de catéchuménat. Tertullien parle déjà des *soldats* [2] et des *lions* [3] de Mithra, et nous donne quelque idée des épreuves par lesquelles le myste s'élevait à un degré supérieur. Au *soldat* on présentait une couronne sous le tranchant d'un glaive : après l'avoir reçue, il devait la repousser de la main, en déclarant que Mithra serait désormais sa seule couronne ; et dès lors il ne se laissait plus couronner. Le *Père*, — *Pater*, *Pater sacrorum*, — présidait aux initiations[4] et réglait le détail des cérémonies. Le rituel mithriaque comportait encore[5] des ablutions symboliques, l'impression d'un signe sur le front, l'oblation de pain et d'eau [6], des onctions de miel [7] : thèmes de rapprochements faciles avec les sacrements chrétiens. L'Occident paraît avoir réservé aux hommes l'accès des mystères mithriaques : les femmes n'étaient généralement admises qu'à ceux de la *Mater Magna*, qui en formaient le pendant. Mais en Orient elles recevaient communément certains degrés d'initiation, et jusque dans l'Afrique latine, le sol d'Œa (Tripoli) nous rendait récemment la tombe d'une *lionne* [8].

1. SAINT JÉROME, *Epist.*, CVII, *Ad Lætam.*
2. TERTULLIEN, *De baptismo*, 5 ; *De præscriptione hæreticorum*, 40 ; *De corona*, 15.
3. TERTULLIEN, I *Adv. Marcionem*, 13.
4. Allusion probable chez TERTULLIEN, *Apologeticus*, 8, éd. OEHLER, p. 75. — Voir CUMONT, *Textes et monuments*, t. II, p. 459.
5. TERTULLIEN, *De præscriptione*, 40.
6. SAINT JUSTIN, I *Apolog.*, 66. — Cf. CUMONT, *Textes et monuments*, t. I, p. 320.
7. PORPHYRE, *De antro nympharum*, 40.
8. On a retrouvé les sépulcres de deux époux, avec des peintures représentant un lion et une lionne bondissants, et ces inscriptions : *Qui leo jacet; Quæ lea jacet.* (Communication de M. Clermont-Ganneau à l'Académie des Inscriptions, 20 février 1903.)

Les premiers sanctuaires de Mithra, en Perse, furent des grottes naturelles, arrosées par des sources. Plus tard, à défaut de grottes, on aménagea des cryptes dont le nom (*spelæum*, *specus*, *spelunca*, *antrum*) rappelait ces lointaines origines. De nos jours, bon nombre de *mithréums* ont été mis au jour, et l'archéologie supplémente heureusement une tradition littéraire très incomplète.

De dimensions toujours assez restreintes, car les collèges mithriaques ne dépassaient guère une centaine d'initiés, ces édicules reproduisent presque invariablement les mêmes dispositions d'ensemble. Au bas des degrés donnant accès dans la crypte, s'ouvre une galerie centrale : c'était la partie réservée aux ministres du culte. Au fond se détache le groupe hiératique de Mithra tauroctone ; devant l'image du dieu, le feu sacré brûlait sur un autel. Parallèlement à cette galerie centrale, s'étend, de chaque côté, une estrade en maçonnerie, pour les assistants. Un récipient pour l'eau lustrale est placé près de l'entrée. La lueur mystérieuse des lampes, l'éclat des mosaïques et des stucs, la complexité des symboles astronomiques figurés sur les voûtes et les murs, complétaient le décor. Nous sommes réduits aux conjectures quant au détail du rituel, et en particulier quant à l'ordonnance de la grande fête célébrée en Orient sous le nom de *Mithracana*.

III

Sur le fond de la doctrine mithriaque, il faut nous résigner à ignorer plus encore, car, pour commenter les monuments, nous ne disposons que de textes fort insuffisants. Or, [1] « c'est l'étude comparée des monuments figurés qui permet seule de retrouver les croyances dont ils sont l'expression, et toute recherche sur la théologie mithriaque est surtout un commentaire archéologique des représentations sacrées. Nous ne pouvons qu'esquisser à grands traits les contours d'un système doctrinal, dont les détails d'ailleurs restent souvent incertains ».

1. Cumont, article cité, p. 1950.

Un premier regard sur les traditions mithriaques y distingue trois stratifications. La plus ancienne représente l'antique naturalisme des tribus iraniennes : Mithra apparaît déjà comme dieu de la lumière solaire, dans ces conceptions mazdéennes dont l'apothéose des éléments constitue le fond primitif. La Chaldée y superposa une astrolatrie savante, imprégnée de fatalisme. A son tour, la Syrie apporta son contingent de mythes : Attis, Mèn, Cybèle entrent tour à tour dans l'orbite du dieu persan. La célèbre inscription d'Antiochus de Commagène[1] (69-34 av. J.-C.) montre la fusion accomplie entre la légende persane et les divinités helléniques : ce rejeton des Achéménides et des Séleucides institue des fêtes en l'honneur de Zeus-Oromasdès (*Ahura-Mazda*), d'Apollon-Mithra et d'Hercule-Artagnès (*Verethraghna*).

L'art grec, après s'être prêté à la traduction de la donnée persane, lui imposa certaines formes consacrées, que l'Occident latin copia indéfiniment. La mort du taureau, motif obligé des bas-reliefs mithriaques, symbolise la victoire de Mithra sur cette première créature sortie des mains du dieu suprême. Coiffé du bonnet phrygien, la chlamyde au vent, du genou gauche faisant ployer l'échine de sa victime, de la main gauche lui tenant les naseaux, de la main droite lui plongeant au flanc un large couteau, le jeune dieu, entre deux dadophores dont l'un tient une torche droite, l'autre une torche renversée, personnifie, aux yeux de ses adorateurs romains, le soleil vainqueur des ténèbres. Le taureau expirant donne naissance à toute la création mazdéenne : de son sang sortiront toutes les espèces végétales, de son sperme toutes les espèces animales ; son âme divinisée deviendra la gardienne des troupeaux.

Ce mythe un peu confus présente des aspects multiples : un heureux choix de traits fera aisément jaillir des analogies entre le personnage légendaire de Mithra et la figure historique du Christ. C'est à quoi, dès la fin du XVIII[e] siècle, Dupuis consacrait bien des pages[2]. Nous

1. CUMONT, *Textes et monuments*, t. II, p. 188.

2. *Origines de tous les cultes*, ou *Religion universelle*, par DUPUIS, citoyen français. Paris, l'an III de la République, 3 vol. in-4° avec atlas ; t. II et III, passim.

citerons de préférence M. Salomon Reinach [1], qui a l'avantage de la nouveauté, de la précision et de la brièveté.

« Mithra est un jeune dieu, beau comme le jour, qui, vêtu du costume phrygien, a séjourné autrefois parmi les hommes et gagné leur affection par ses bienfaits. Il n'est pas né d'une mère mortelle. Un jour, dans une grotte ou une étable, il est sorti d'une pierre, à l'étonnement des bergers qui seuls assistèrent à sa naissance. Il grandit en force et en courage, vainqueur des animaux malfaisants qui infestaient la terre. Le plus redoutable était un taureau, divin lui-même, dont le sang, répandu sur le sol, devait le féconder et y faire germer de magnifiques moissons. Mithra l'attaque, le terrasse, lui plonge un couteau dans la poitrine, et, par ce sacrifice, assure aux hommes la sécurité et la richesse. Puis il remonte au ciel, et, là encore, il ne cesse pas de veiller sur les mortels. Ceux qui le prient sont exaucés ; ceux qui, dans des cavernes analogues à celles où il a vu le jour, se font initier à ses mystères, s'assurent sa protection puissante, au lendemain de la mort, contre les ennemis d'outre-tombe qui menacent le repos des défunts. Bien plus, il leur rendra un jour une vie meilleure, et il leur promet la résurrection. Quand le temps fixé par les destins arrivera, Mithra égorgera un taureau céleste, source de vie et de félicité, dont le sang réparera l'énergie affaiblie de la terre et rendra l'existence, une existence bienheureuse, à ceux qui auront cru en Mithra. »

Cette page donnerait aisément, au lecteur non averti, l'impression d'une légende très riche en traits évangéliques. La vérité est que, pour composer cette mosaïque, il a fallu trier les fragments et les sertir avec beaucoup d'art. On voudra bien nous dispenser d'une contre-épreuve, destinée à montrer la distance énorme qui sépare le « dieu né de la pierre [2] », du divin Enfant de Bethléem. Il suffira d'attirer l'attention sur la ténacité de ce polythéisme

1. *Cultes, Mythes et Religions*, par SALOMON REINACH, t. II (Paris, 1906), p. 226.

2. Θεὸς ἐκ πέτρας. Voir SAINT JUSTIN, *Dial.*, 70 ; FIRMICUS MATERNUS *De errore profanarum religionum*, 20, etc.



naturaliste qui demeure au fond des mystères mithriaques et en détermine le vrai caractère [1].

De ce caractère procède sûrement, pour une large part, la haute fortune de ces dogmes parmi les Romains de l'époque impériale. Une religion qui divinise toute la nature a facilement prise sur les âmes populaires; celle-ci les attirait d'autant plus sûrement qu'elle ouvrait à ses adeptes des perspectives d'apothéose. D'ailleurs le mithriacisme faisait des recrues par toute sorte de moyens, et dans tous les rangs de la société. Culte hospitalier entre tous, il paraît avoir suivi dans sa propagande une marche directement opposée à celle du christianisme. Tandis que celui-ci se devait à lui-même de déclarer la guerre à tous les dieux, le mithriacisme multipliait les alliances et faisait des avances à tous les sacerdoces. Les innombrables adorateurs du soleil saluaient tout naturellement dans Mithra leur dieu rajeuni, et de nos jours la mythologie comparée a souvent peine à le distinguer de mainte autre divinité solaire, y compris ce *Sol invictus* qui faillit devenir, sous Aurélien, le dieu officiel de l'État romain. Le culte de la Mère des dieux, qu'il avait rencontré en Asie, compléta la liturgie du *taureau* par le rite sanglant du taurobole; bien d'autres cultes encore subirent son attraction; la philosophie elle-même ne s'en défendit point, et le stoïcisme mit à son service les ressources de son exégèse mythique. Mais nulle part le « dieu invincible » ne compta plus d'adorateurs que dans les camps; les nombreuses dédicaces *Deo Soli invicto Mithræ* attestent sa popularité auprès des légions, tandis que la consécration divine qu'il apportait au pouvoir suprême lui valait la faveur des Césars.

Fort de tant d'appuis, le mithriacisme pouvait marcher hardiment à la conquête du monde. De fait, son influence ne cessa de croître jusqu'au déclin du IIIe siècle, époque à laquelle la perte de la Dacie et celle des Champs Décu-

1. Voir Cumont, *Textes et monuments*, t. I, p. 311. Mgr Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, t. I, Paris, 1906, p. 545, 546. — On peut comparer encore les expositions indépendantes de M. Gasquet, *Essai sur le culte et les mystères de Mithra* (Paris, 1899), et de M. Toutain, *La légende de Mithra étudiée surtout dans les bas-reliefs mithriaques*. Mémoire présenté au Congrès international d'Histoire des religions, 4 septembre 1900 (Paris, 1902).

mates la brisèrent sur le Danube et sur le Rhin, et tout concourt à montrer en lui, à ce point de son histoire, l'un des plus notables adversaires qui se dressaient en face du christianisme, la tête la plus formidable peut-être de l'hydre polythéiste.

Tel il apparaît, du moins, à qui consulte les annales militaires de l'empire : on est sûr de le rencontrer là où des soldats sont réunis en grand nombre[1]. Mais il ne faudrait pas exagérer la portée de cette constatation : le mithriacisme n'avait pas pénétré les provinces, surtout en Orient, et tout le domaine de l'hellénisme, Grèce et Macédoine, Syrie, Égypte, lui demeura rebelle. Il suffit, pour s'en convaincre, de jeter un coup d'œil sur la carte dressée par M. Cumont : elle suggère l'image d'une gigantesque araignée blottie dans Rome et agissant par ses fils aux extrémités. Le jour où sa vie fut frappée au cœur de l'empire, le mithriacisme déclina rapidement. Ce fait, déjà connu, reçoit une confirmation remarquable des œuvres, récemment mises au jour, de Nicéta, l'évêque de Rémésiana en Dacie, vers l'an 400[2]. Dans cette région danubienne, où le culte de Mithra avait poussé de si profondes racines au cours du siècle précédent, on voit l'évêque missionnaire occupé de prémunir ses néophytes contre diverses superstitions ambiantes; le nom de Mithra n'est pas prononcé : sans doute ce n'était plus un péril. Après avoir couru aux extrémités du corps romain, la fièvre mithriaque était tombée tout d'un coup.

A. D'ALÈS

(*A suivre.*)

1, Voir RENAN, *Marc-Aurèle*, p. 579; PAUL ALLARD, *Revue des Questions historiques*, avril 1904, p. 685-686. Au reste, le champ reste largement ouvert à la discussion. M. Allard n'est-il pas bien pressé d'admettre qu'au temps des Sévères les sectateurs de Mithra égalèrent en nombre ou même surpassèrent les chrétiens ? Selon M. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, p. 534-536, le mithriacisme ne fut jamais pour le christianisme un rival sérieux.

2. *Niceta of Remesiana. His life and works*, by A. E. BURN, D. D. Cambridge, 1905.



L'Apologétique philosophique de Mgr d'Hulst

(*Suite.*)

Sur la question du transformisme, Mgr d'Hulst s'est expliqué de la façon la plus claire.

« Si nous contestons, dit-il, l'évolution, du moins quant à l'extension universelle qu'on veut donner à la théorie, ce sera sous forme de réserve prudente, au nom de l'expérience qui, jusqu'ici, est muette, *ce ne sera pas au nom du dogme, pourvu qu'on nous donne Dieu*. Oui, avec Dieu à l'origine de l'être, Dieu au terme du progrès, Dieu sur les flancs de la colonne pour en diriger et en soutenir le mouvement, l'évolution est admissible. Si des philosophes de grande valeur élèvent contre sa possibilité des objections empruntées à la métaphysique, d'autres, non moins fidèles aux principes spiritualistes, se refusent à reconnaître l'absurdité de l'hypothèse. Pour eux, comme pour le plus grand nombre, ce n'est plus qu'une question de fait. Mais sans Dieu tout est absurde, tout est inexplicable et l'évolution plus que tout le reste [1]. »

Mgr d'Hulst a maintenu cette position contre M. Lavaud de Lestrade, auteur d'un livre sur le transformisme [2], et contre M. Elie Blanc, professeur de philosophie scolastique aux Facultés catholiques de Lyon [3], quoique person-

1. *Carême de* 1891, *Ve Conférence*, p. 186.

2. Lettre à M. Lavaud de Lestrade, 20 avril 1885 : « Vous êtes trop sévère pour ce que vous appelez le *transformisme spiritualiste*. Tout en reconnaissant qu'il n'est pas contraire à la foi catholique, vous semblez persuadé qu'il est contraire à la foi divine, exagérant, à mon avis, la portée dogmatique des paroles de la *Genèse* sur les semences propres à chaque espèce. J'aurais compris que vous insistassiez sur le caractère hypothétique de cette théorie transformiste, sur l'impossibilité de la vérifier par l'expérience. Mais pourquoi inutilement engager la parole de Dieu dans l'hypothèse contraire? Que savons-nous des surprises que nous réserve l'avenir? La génération spontanée que la science actuelle repousse de plus en plus était admise au moyen âge, et l'Ecriture sainte ne gênait personne pour la soutenir. Pourquoi serions-nous moins libres avec la transformation des espèces vivantes? Combattons-la si nous voulons au nom de l'expérience, mais ne faisons pas intervenir la révélation sans nécessité. »

3. *Carême de* 1891 (note 30, p. 407-411). M. Elie Blanc n'admet pas la possibilité, même métaphysique, du transformisme. D'après lui, ce qui caractérise l'espèce, c'est de constituer un échelon fixe dans la hiérarchie de l'être. Si l'on pouvait voir l'espèce dans son type ontologique, comme Dieu la voit en lui-même, on reconnaîtrait qu'elle est déterminée par une certaine somme de

nellement et d'un point de vue tout philosophique, il inclinait vers la conception de ce dernier [1].

« *Changer la nature* d'un être, dit-il à propos de l'une des propositions de Rosmini, lui conférer des puissances nouvelles qui n'entraient pas d'avance dans son degré d'être, c'est faire quelque chose de rien, c'est créer. Et telle est, pour le dire en passant, l'objection à mes yeux insoluble qu'on peut faire au transformisme, objection d'ordre métaphysique et qui ne touche que les philosophes. Laissons de côté les difficultés théologiques; admettons, pour ma part j'y suis tout disposé, que la révélation nous laisse à cet égard toute liberté, pourvu que l'évolution des espèces soit rapportée, aussi bien que leur origine première, à la puissance et à la sagesse d'un créateur préexistant. Selon ce transformisme orthodoxe, le *plus* ne soit pas du moins sans cause, puisque la causalité divine est en jeu; mais il s'agit de montrer que cette causalité se distingue d'une création véritable. Or c'est cette distinction qui m'échappe. Je conçois, en effet, que quand un être est constitué dans son essence par des puissances déterminées qui marquent sa place dans l'échelle ontologique, quelques-unes de ces puissances soient comme liées, assoupies, attendant d'une excitation extérieure et naturelle le choc qui doit les éveiller et les pousser jusqu'à leur développement. Mais que des puissances nouvelles apparaissent, qui ne préexistaient à aucun degré, voilà ce que je ne puis concevoir que sous la forme d'une création véritable. Peu importe que le sujet préexiste : si son essence est changée, quelque chose est produit qui ne sort pas de lui, qui survient du dehors et que Dieu seul peut fournir : cela c'est la création.

« Saint Thomas s'en explique avec sa netteté ordinaire... Aucune forme vraiment substantielle n'est susceptible d'accroissement et de diminution. Si on lui suppose de l'accroissement, on suppose par là même qu'elle change d'espèce par une addition d'être qui vient du Créateur et qui ne se distingue pas d'une création; de même qu'un nombre ne peut s'accroître sans cesser d'être le même nombre.

Ce principe est inébranlable. Ce qui ne l'est pas, ce sont les classifications faites par les hommes. Si la science nous oblige de reconnaître de simples variétés là où nous avions cru voir des espèces, la métaphysique n'y saurait contredire. S'il arrivait même que de véritables transformations d'espèces fussent constatées, ce qui n'a pas eu lieu jusqu'à présent, il faudrait alors admettre des créations successives, ce qui n'a rien d'impossible. La science dans ce cas nous amènerait à une conclusion dont elle paraît plus que jamais avoir horreur. Ce serait à elle à sacrifier ses répugnances; la philosophie

puissances qui peuvent recevoir, dans les différents individus où elles se réalisent, une actualisation plus ou moins complète. Le passage d'une espèce à l'autre entraîne par définition une création de puissances nouvelles. Il en est comme d'un nombre qui ne peut se changer en un nombre supérieur sans cesser d'être lui-même. La transformation équivaut à une création véritable.

1. *Carême de* 1891, p. 408 : « Nous ne nions pas ce qu'il y a de profond dans cette conception et même nous nous sentons porté à la faire nôtre. »

n'en serait pas déconcertée. Mais ce que la philosophie interdit d'admettre, ce sont des transformations naturelles qui tirent des choses, sans création nouvelle, ce qu'elles ne contiennent pas, même en puissance[1].»

Après avoir déblayé le terrain des discussions menées par Mgr d'Hulst contre les théories où nous avons reconnu les éléments constitutifs du monisme, il nous sera plus facile d'exposer le procès qu'il intenta au monisme lui-même, ainsi qu'à la doctrine de l'immanence à laquelle est lié le monisme[2].

« Une seule loi, une seule force, la nécessité. De la matière chaotique à l'organisation la plus parfaite, des atomes de la nébuleuse au cerveau d'un Newton, tout se tient dans l'immense chaîne, tout se développe selon l'exigence d'un principe unique qui tour à tour différencie l'unité, intègre les éléments, pousse, heurte, combine et dissocie les groupes de masse. La mécanique détermine les formes élémentaires de ces groupements; la physique et la chimie minérale ajoutent des conditions nouvelles; la chimie organique prépare une complexité plus grande et introduit la matière dans le domaine de la vie. La vie, une fois née, se perfectionne de plus en plus dans sa lutte avec le monde inorganique. La sensation se greffe sur la nutrition, le désir sur la sensation; la pensée et le vouloir représentent aujourd'hui les formes les plus hautes de la vie; ce ne seront sans doute pas les dernières. Voilà le système dans son inexorable unité. On appelle cela le *monisme*[3]. »

C'est en ces termes d'une simple éloquence que Mgr d'Hulst exposait à ses auditeurs de Notre-Dame ce système qui, comme son nom l'indique, ramène tout à l'unité, et qui, par son incontestable grandeur ainsi que par sa rigueur apparente, est capable de séduire tant d'esprits. Unité et rigueur apparentes, car « le monisme, malgré sa prétention à l'unité, repose sur deux principes », qui sont deux postulats, « le premier c'est que le monde porte en soi sa raison d'être, le second c'est que tout s'y développe par nécessité[4] », « doctrine altière qui ne résiste pas à une attaque bien conduite[5] ». « Le plus grand

1. *Mélanges philosophiques*. Les propositions de Rosmini, p. 489-491.
2. *Carême de* 1891, *IIIe Conférence* (p. 116 et suiv., notes 23 et 24); *Carême de* 1892, *Ire Conférence* (p. 25 et suiv., notes 4 et 5); *Mélanges philosophiques :* Le vrai Dieu et l'ordre du monde; Le vrai Dieu et l'origine du monde; L'examen de conscience de M. Renan.
3. *Carême de* 1891, *IIIe Conférence* : La morale et la liberté, p. 116-117.
4. *Ibid.*, p. 117-118.
5. *Carême de* 1892, *Ire Conférence* : La recherche de Dieu, p. 26.

des philosophes et le plus grand des théologiens, Aristote et saint Thomas d'Aquin »", l'ont par avance « frappée à mort » en burinant « l'axiome, merveilleuse condensation des données de l'expérience et des dictées de la raison : *L'acte précède la puissance* », avec cette « inéluctable conséquence: Un être en puissance ne peut passer à l'acte que sous la motion d'un être en acte[1] ».

Telle est, présentée de la façon la plus sommaire, l'argumentation que n'a cessé de reprendre et de développer avec une remarquable puissance de logique Mgr d'Hulst.

« Le vice radical de ce système,

dira-t-il, après avoir exposé le monisme, non plus sous sa forme purement matérialiste, mais sous la forme plus philosophique que lui ont donnée MM. Taine et Paulhan[2],

consiste dans l'hypothèse d'une pensée inconsciente précédant de plusieurs milliers de siècles l'apparition d'un *moi* pensant. Les philosophes que nous combattons tombent ici dans une illusion dont ils nous fournissent ailleurs bien d'autres exemples. Ils commencent par nier une cause, puis ils attribuent à de simples effets toutes les propriétés de la cause et la rétablissent de la sorte en la défigurant. Ainsi, M. Taine, dans le célèbre et brillant morceau qui sert d'épilogue à son premier ouvrage, met à la place du Dieu Créateur un axiome éternel. Mais cet axiome a tous les attributs de Dieu. Ainsi M. Renan veut que le monde ressemble à une maison de banque où il n'y aurait pas de banquier, mais où il y aurait prévoyance, calcul, habileté, toutes les qualités d'un bon banquier[3]. De même ici, on nous dit que l'esprit est partout dans l'origine. Nous répondons : partout, excepté en lui-même, puisqu'il ne se connaît pas. Or, on peut bien admettre que, dans un être mixte comme l'être humain, la pensée s'étende plus loin que la conscience, parce qu'il y a un sujet pour supporter la pensée, et que certaines causes physiologiques résultant de l'union de l'âme au corps peuvent engourdir partiellement la conscience en laissant subsister sur d'autres points son activité. Mais supprimez totalement la conscience, supprimez-la non seulement en fait mais en droit, en supprimant le sujet

1. Taine, lorsqu'il dit que les phénomènes spirituels et corporels sont identiques dans leur réalité propre, mais distincts seulement par la manière dont on les observe; vus du dehors, ils sont corporels; vus du dedans, ils son d'ordre idéal; — M. Paulhan, lorsqu'il dit que l'esprit est une fonction de la matière, et la matière une conception de l'esprit; l'esprit ne sort pas de la matière, il la pénètre, il existe dans l'union physique à l'état de pensée inconsciente avant de se manifester par les phénomènes de pensée consciente (*Carême de* 1891, note 23, p. 378).

2. Voir le développement de cette pensée dans : L'examen de conscience de M. Renan (*Mélanges philosophiques*, p. 510).

3. *Carême de* 1892, *Ire Conférence*, p. 26, et *Carême de* 1891, *IIIe Conférence*, p. 118.

conscient vous avez rendu toute pensée impossible, et telle était la condition du monde pendant les longues périodes qui ont précédé l'apparition du premier cerveau humain. L'idée de cette pensée diffuse, répandue partout dans l'univers sans résider dans aucun être particulier, et dirigeant la marche en avant de toutes choses, serait la plus absurde des conceptions, si elle n'était, à l'insu de ses auteurs, une transformation mal déguisée de l'idée spiritualiste de la Providence....... C'est cette idée qu'ils s'approprient : ils retiennent l'intelligence universelle, mais ils la vident de sa substantialité propre et de sa conscience inamissible, et ils la projettent ainsi émaciée sur la face du monde pour en éclairer et en motiver le progrès. Faites tomber les masques, dissipez l'équivoque, obligez ces philosophes à se prononcer nettement, à dire si, oui ou non, cette pensée appartient à un pensant, vous les embarrasserez fort. Ils vous diront sans doute que le pensant c'est l'univers, mais vous pouvez le nier hardiment pour toute la période durant laquelle aucune conscience n'apparaît. Au reste, cela n'est pas plus admissible dans la période récente à laquelle nous appartenons, car si la conscience s'y montre, c'est sous une forme individuelle, la conscience de tel homme ou de tel autre ; et cette conscience reflète une partie infinitésimale de la vie universelle, tandis qu'il s'agit d'expliquer ce qu'il y a d'intelligent et d'ordonné dans l'activité de tout l'ensemble [1]. Si le pensant qui supporte l'idée générale du monde et de son progrès est le monde lui-même, c'est ce tout, *ce grand animal*, comme disaient les anciens, qui doit avoir conscience de lui-même, de toutes ses parties et de l'ordre qui règne entre elles. Un tel être ne serait pas autre chose que le Dieu du panthéisme, et le présent débat que le mot de monisme promettait de rendre si moderne risquerait fort de retomber dans l'ornière classique des vieilles controverses touchant la personnalité de Dieu [2]. »

La controverse avec le monisme se ramène donc à la question de l'immanence.

« Il est évident que, si le monde porte en soi sa raison d'être, en d'autres termes si la cause des choses est immanente au système dont elles font partie, on devra expliquer toutes les actualisations successives en disant que l'univers possédait *en puissance* ce qu'il développe *en acte* dans la suite des temps. De même, dit-on, que j'ai en ce moment la puissance de me mouvoir, bien que je sois au repos, la puissance d'écrire un livre, bien que ce livre soit un pur néant, de même le monde, dès l'origine, avait en lui-même tout ce qu'il fallait pour faire apparaître tout ce qui s'est produit à travers les siècles. Nous ne nions pas que la cause doive être proportionnée à l'effet, mais nous disons qu'il est inutile de la chercher hors du *cosmos*, parce qu'elle lui est *immanente*.

« Cette objection, fait remarquer Mgr d'Hulst, est très spécieuse. Elle séduit tous les esprits qui n'ont pas reçu une forte éducation

1. Cf. *Mélanges philosophiques* : Le vrai Dieu et l'ordre du monde, p. 243.
2. *Carême de* 1891, note 23.

métaphysique et qui, comme c'est la mode aujourd'hui, se font, à la rencontre des grands problèmes, une philosophie de circonstance. Pour saisir le côté faible de la doctrine de l'immanence, il faut avoir réfléchi longuement sur les principes de l'ontologie et avoir considéré de près comment la *puissance* engendre l'acte. A première vue, il semble que la puissance doive précéder l'acte : pour faire, il faut pouvoir. Cela est vrai en ce sens que la puissance est la condition nécessaire de l'acte ; mais il n'est pas vrai qu'elle en soit la condition suffisante. Pour passer de la puissance à l'acte, la cause a besoin d'une excitation qui vienne du dehors. La raison nous le dit : car l'acte a plus d'être que la puissance, le réel plus d'être que le possible. L'existence est bien quelque chose, et c'est cela que l'acte ajoute à la puissance. Or, cependant, c'est la puissance qui engendre l'acte ; si elle le faisait seule, elle se donnerait à elle-même ce qu'elle n'avait pas : ce qui est une contradiction. Voilà pourquoi saint Thomas, après Aristote, nous dit qu'une chose ne peut passer de la puissance à l'acte que par le concours d'un être déjà en acte. Cela ne veut pas dire que cette cause excitatrice donne à l'autre cause qui passe de la puissance à l'acte son être total, mais cette partie d'être qui lui manquait pour réaliser sa puissance.

« A ce témoignage de la raison on peut ajouter celui de l'expérience et invoquer ici, comme le faisait déjà saint Thomas, l'autorité de la science. Aucun phénomène, dans l'ordre physique, ne se produit jamais par le jeu spontané d'une force jusque-là suspendue, si un second phénomène représentant une force libre ne vient déterminer l'apparition du premier. Ainsi, les affinités chimiques n'entrent en exercice que sous l'action de la chaleur, ou du contact, ou de la dissolution. Ainsi, l'inertie est déterminée au mouvement ou au repos par le choc, etc., etc.

« Les modernes devraient être les derniers à contester cette loi, puisqu'ils l'étendent jusqu'à l'acte libre dans lequel ils ne veulent voir qu'une réaction déterminée par des antécédents actuels.

« S'il est vrai que tout passage de la puissance à l'acte suppose l'intervention d'un être en acte, il devient évident que le premier de tous les actes a dû émaner d'une cause où tout était en acte, sans aucun mélange de potentialité. Autrement, pour se déterminer à cet acte primordial et source de tous les autres, elle aurait dû actualiser, à elle seule, sa puissance ; ce qui, nous l'avons vu, est impossible. Voilà pourquoi la cause du monde ne peut pas être immanente ; parce que le monde n'a pas été du premier coup tout ce qu'il est. Et si sa cause était en lui, elle eût été tout d'abord en puissance par rapport à son développement ultérieur ; et comme, à l'origine, il n'y aurait eu rien en dehors d'elle pour la déterminer, elle n'eût jamais pu parcourir le premier stade de son évolution. Seul, le Dieu créateur qui, avant de créer, était déjà l'*acte pur*, peut expliquer cette évolution, comme il explique l'existence de la puissance même qui évolue.

« C'est le cas de rappeler une fois de plus le rôle que joue ici la *piperie des mots*. Pour rendre concevable ce complément intérieur

que le monde se donne en actualisant ses puissances, on nous parle d'un ressort caché, d'un *nisus* persistant, d'une tendance au progrès [1] ; toutes choses qui ont bien le caractère d'une cause actuelle sollicitant les puissances endormies de l'univers. Mais si cette cause actuelle est sortie de ces mêmes puissances, tandis qu'elles dormaient encore, qui l'en a fait sortir? Et si elle n'en est pas sortie, d'où vient-elle, puisqu'il n'y a rien, à l'origine, en dehors de ces puissances ? Vous voyez bien qu'une fois de plus, sous des noms abstraits ou métaphoriques, vous ramenez malgré vous une cause motrice extérieure à la série des choses; vous êtes même obligés de lui attribuer de la prévoyance, une *idée directrice* ; bref, vous me faites un petit dieu incomplet, insuffisant, je l'accorde, mais dont la supposition est déjà contradictoire à l'hypothèse fondamentale de l'immanence [2]. »

Tous ces raisonnements Mgr d'Hulst les condensait, à Notre-Dame, en ces quelques phrases :

« J'accorde, si vous voulez, que le monde forme une vaste unité qui se développe dans le temps ; j'accorde que le passé est gros de l'avenir. Soit. Mais cette unité qui évolue n'a pu tirer de la puissance primordiale toute la série de ses actualités successives sans le concours d'une cause en acte. Et puisque nous ramassons tout l'être du monde dans l'unité d'un seul système, il a fallu que la cause motrice se trouvât en dehors de cette unité : or, un être en acte extérieur à l'universalité des choses changeantes, c'est un être transcendant et immuable, c'est Dieu. Donc, le monisme, inventé pour se passer de Dieu, est impossible sans Dieu [3]. »

Quant au second postulat sur lequel repose le monisme: « Tout dans le monde se développe selon la loi de nécessité », Mgr d'Hulst le réfutait en montrant la liberté à l'origine et au terme de l'évolution.

« D'abord, si le monde a besoin de Dieu pour naître et se développer, Dieu n'avait pas besoin du monde pour exister éternellement, sans quoi le monde ferait partie de lui-même, Dieu ne serait plus transcendant. Donc, Dieu a créé librement. Ainsi voilà une liberté souveraine à l'origine de l'évolution cosmique. Pourquoi la liberté ne se retrouverait-elle pas au terme du progrès ? Tout à l'heure, les monistes déroulaient devant nos yeux le magnifique enchaînement des êtres dans l'univers. Reprenons cette série : nous verrons que, si elle part du déterminisme, elle monte vers la liberté [4]. »

(*A suivre.*) A. BAUDRILLART.

1. Cf. *Mélanges philosophiques* : L'examen de conscience de M. Renan, p. 509.
2. *Carême de* 1891, note 24.
3. *Carême de* 1891, *IIIe Conférence* : La morale et la liberté, p. 119, Mgr d'Hulst a repris ces développements l'année suivante, *Carême de* 1892, *Ire Conférence* : La recherche de Dieu (p. 29-34 et notes 4 et 5, p. 402-418). Dans la note 5, Mgr d'Hulst discute de très près ces deux propositions : « L'hypothèse de l'immanence est admissible, l'hypothèse du théisme est inutile. »
4. *Carême de* 1891, *IIIe Conférence* : La morale et la liberté, p. 119.

Questions et réponses

Les prétendues créations d'êtres vivants

Diverses nouvelles scientifiques ont été publiées dernièrement par les journaux, sous les titres les plus fantaisistes : « La Production de la vie... Miracles! Comment un savant crée des êtres vivants ». Parmi les lecteurs plusieurs sans doute ont cru à une découverte sensationnelle, à une solution définitive du problème de la fabrication de la matière vivante, à une nouvelle conquête du matérialisme. Il suffisait de lire attentivement le texte pour savoir à quoi s'en tenir sur ces prétendues créations.

Ici, l'on racontait comment M. Yves Delage, professeur à la Sorbonne, perfectionnant les expériences de l'américain Lœb, était parvenu à féconder artificiellement des œufs d'oursin. Ces œufs, soigneusement préservés de l'action des éléments mâles, furent soumis dans de certaines conditions à l'influence de solutions salines déterminées et les phénomènes de segmentation, de croissance, consécutifs à la fécondation normale, se produisirent. L'éminent biologiste surveille en ce moment les progrès des jeunes oursins obtenus par cette voie nouvelle.

On remarquera sans peine l'intérêt qui s'attache à de telles observations : c'est le rôle exact de l'élément mâle dans la fécondation, c'est un procédé supérieur à ceux de la nature même qu'elles tendent à nous faire connaître. Quant à parler à leur occasion de création de la vie, c'est ce qu'un savant consciencieux comme M. Delage ne se permettra jamais, quelque idée qu'il puisse garder à part lui sur un tel problème. Si d'autres en ont parlé, c'est exagération pure. Il est trop évident qu'il y a une cellule vivante à l'origine des êtres qui se sont ainsi développés. Cette cellule, c'est l'œuf non fécondé, incapable sans doute de croître et même de maintenir sa vie si l'élément mâle ou un autre agent ne vient en modifier l'état, mais parfaitement vivant au moment où on le soumet aux expériences.

Ajoutons que ce développement d'un être vivant à partir d'un

œuf sans fécondation préalable, s'il est extraordinaire chez les oursins, ne constitue nullement une exception dans le monde organisé. Les zoologistes ont même créé un mot, celui de parthénogénèse, pour les caractériser. Les parthénogénèses sont très fréquentes chez les animaux inférieurs et même chez des organismes relativement élevés.

Ainsi, chez les abeilles, elles se rencontrent assez souvent parmi les ouvrières. De plus, la reine (femelle féconde), qui a été fécondée une fois pour toutes par un mâle, possède la propriété de pondre aussi bien des œufs fécondés que des œufs non fécondés. Ceux-ci se développent comme les premiers et sont, par suite, parthénogénétiques; seulement ils ne donnent que des mâles.

Mais voici bien autre chose. M. Stéphane Leduc, professeur à l'École de médecine de Nantes, étudie depuis plusieurs années les phénomènes physiques très curieux dont l'être vivant est le théâtre, ceux particulièrement qui relèvent de l'osmose, c'est-à-dire de la propriété qu'ont les solutions séparées par une membrane d'avoir entre elles des échanges, au travers de cette membrane. La forme, le développement, le mode de croissance même, sont réglés de quelque manière par les lois qui gouvernent ces phénomènes.

Une fois de plus se trouve vérifiée l'affirmation, chère à Claude Bernard et bientôt après lui universellement acceptée, qu'il n'y a pas deux physiques ni deux chimies, une pour les vivants et une autre pour les non-vivants : les mêmes lois partout sont satisfaites.

Citons quelques-unes des expériences réalisées. M. Leduc sème dans une solution de gélatine à 5 ou 10 % des gouttes d'une solution de ferrocyanure de potassium à 5 ou 10 %. Les réactions qui se produisent entre la goutte et le milieu gélatiné amènent la formation d'une membrane d'enveloppe et d'un noyau intérieur; il n'y a là sans doute que les rudiments de l'organisation cellulaire vivante, mais il faut observer aussi que les échanges ici réalisés sont d'une très grande simplicité, en comparaison de ceux qui s'effectuent entre un protozoaire ou un protophyte et son milieu.

Les faits suivants méritent davantage encore de retenir l'attention, ils ont fait l'objet d'une communication à l'Académie des Sciences, le 26 novembre dernier. Dans un vase contenant un plasma artificiel formé d'eau, de gélatine, de ferrocyanure de potassium et d'un peu de sel, on fait tomcer de petits granules composés d'un tiers de sulfate de cuivre et de deux tier de



sucre. Au fond du vase, le granule se dissout partiellement et s'entoure d'une petite zone de sulfate de cuivre en solution. Celui-ci réagit bientôt contre le ferrocyanure du milieu; il en résulte du ferrocyanure de cuivre insoluble, qui se dispose en pellicule à la périphérie de la zone de sulfate de cuivre dissous et sépare ainsi le contenu du vase en deux milieux. L'un, dont les dimensions sont tout d'abord très faibles, a pour centre le granule et contient, en outre, la solution de sulfate de cuivre et de sucre avoisinante ; nous l'appellerons le milieu intérieur. L'autre conserve la composition primitive du contenu du vase, c'est le milieu extérieur. Entre les deux milieux, des échanges ont lieu par osmose au travers de la pellicule qui les limite : ils consistent surtout en un passage d'eau pure du milieu extérieur vers le milieu intérieur. Ce résultat est particulièrement l'effet du sucre mélangé au sulfate de cuivre et il n'y a pas d'autre raison de sa présence dans le granule primitif.

Voilà donc le milieu intérieur qui se développe et distend la pellicule de ferrocyanure de cuivre. Celle-ci même pourra se briser de-ci de-là sans grand dommage : aux endroits blessés se trouvent précisément en regard les corps capables de cicatriser les plaies, ferrocyanure de potassium du milieu extérieur et sulfate de cuivre, bien vite dilué dans toute l'étendue du milieu intérieur. La croissance, d'ailleurs, se fera de manière très irrégulière, au hasard des multiples influences secondaires s'exerçant dans les liquides telles que différences de concentration, de température, etc... ; il y aura ainsi des protubérances de toutes formes, de toutes dimensions, de toutes directions.

Que l'on donne maintenant le nom de graine au granule primitif. On pourra, dire que dans un milieu approprié, cette graine se gonfle, germe et pousse, émettant des rhizômes et des racines, puis des tiges verticales (quelques-unes atteignant jusqu'à 30 centimètres de hauteur) ; on pourra parler de feuilles latérales, d'organes terminaux en forme d'épines, de boules, de chapeaux, d'épis, de vrilles, tout comme si l'on avait à faire à une plante reconnue. On pourra observer encore que la croissance de cette « plante » se fait par le procédé commun aux êtres organisés, par intussusception et non par juxtaposition ; on pourra trouver même une certaine analogie avec l'irritabilité du vivant dans la réaction du « végétal » contre les influences secondaires du milieu. Il est vrai que cette réaction apparaît strictement égale à l'action qui la provoque, tandis que chez les vivants, grâce à des réserves sans cesse renouvelées, la disproportion est manifeste entre l'excitation extérieure et la réponse qui lui est donnée. Mais n'insistons pas.

Les faits ci-dessus exposés permettent certainement de se rendre un compte plus exact des procédés employés par la vie pour effectuer ses opérations, et l'interprétation que nous en avons présentée n'excède nullement, croyons-nous, les bornes imposées par la rigueur scientifique.

Cette interprétation toutefois ne contente pas M. Leduc et voici ce qu'il écrit : « Les croissances des cellules artificielles réalisent la plupart des fonctions des êtres vivants : nutrition par intussusception, organisation compliquée, croissance, sensibilité, faculté de guérir les blessures ; elles constituent donc un intermédiaire entre le monde vivant et le monde minéral. Une seule fonction reste à réaliser : la reproduction en série ; c'est un problème du même ordre que ceux déjà résolus, problème dont j'ai poursuivi l'étude avec les résultats suivants[1]... » ; et l'auteur rappelle que, dans des liquides ayant la composition des plasmas vivants, il a pu tantôt reproduire les aspects successifs que présentent les cellules au moment de leur division, tantôt provoquer des segmentations analogues à celles de l'œuf en incubation.

Un tel langage nous paraît absolument inacceptable et se prête aux pires confusions. De fonctions vitales, il n'y en a chez les plantes de M. Leduc qu'à la condition de se payer de mots[2]. Elles n'ont point de nutrition au sens rigoureux que nous définirons tout à l'heure. Leur croissance n'est pas plus caractéristique, ni leur organisation plus compliquée, ni leur sensibilité plus délicate que celles des nuages qui grossissent dans une atmosphère chargée d'humidité, qui s'étirent, se déforment de toutes manières, au gré des moindres souffles du vent. Quant à leur faculté de guérir leurs blessures, elle appartient au même degré à la croûte de glace qu'un gamin troue d'une pierre en passant, et qui, sous le froid de la nuit, répare sa brèche.

On trouve relatée dans les cours d'histoire naturelle les plus élémentaires une expérience célèbre de Dutrochet. Elle consiste à verser dans un tube élargi à sa base et fermé par une membrane animale (vessie de porc, par exemple), de l'eau sucrée jusqu'à un certain niveau A. On plonge ensuite la partie inférieure de ce tube dans une cuve contenant de l'eau pure. Au bout de quelque temps le niveau du liquide s'est élevé dans le tube jusqu'en B ; la distance A B atteint à la longue plusieurs

1. Ces lignes sont empruntées à un journal du matin. M. Leduc était moins affirmatif dans la communication faite à l'Académie des Sciences.

2. Nous ne croyons pas exagérer ; un membre de l'Institut a dit publiquement à propos des mêmes faits : c'est *le calembour de la vie*.

centimètres. Il y a donc eu transport à travers la membrane de l'eau pure vers l'eau sucrée. Et l'on explique ainsi le passage des aliments transformés par les sucs digestifs au travers de la paroi intestinale et bien d'autres phénomèmes dont l'être vivant est le théâtre.

Or, qu'y a-t-il de plus dans les dernières expériences de M. Leduc que dans celle de Dutrochet? Simplement ceci : que les substances choisies par le professeur de Nantes sont capables, à elles seules, par leurs réactions réciproques, de constituer la membrane favorable à leurs échanges, de s'en entourer, de manifester extérieurement, par les accroissements de cette membrane, les variations de volume que présentent leurs solutions. La membrane, le tube de Dutrochet sont devenus inutiles et, du même coup, apparaît en pleine lumière le rôle capital que les phénomènes étudiés peuvent remplir dans les organismes. De loi nouvelle, point; de fait nouveau, pas davantage; mais une présentation saisissante de propriétés antérieurement connues [1]. Les expériences de M. Leduc paraissent faciles à reproduire; il est à souhaiter qu'elles trouvent place désormais dans l'enseignement.

Mais encore une fois, nous ne voyons pas en quoi elles préparent la solution du problème de la vie.

Quand on aurait saisi dans un plus grand détail le processus intime des fonctions du vivant, quand on aurait vérifié jusque dans les plus secrètes réactions de nos tissus l'application rigoureuse des lois du monde physique, il n'y a point là d'idée nouvelle.

« Natura non facit saltus. » L'Ecole appliquait ce principe avec une sage réserve : sans détruire les distinctions essentielles entre les différentes catégories d'êtres, elle montrait comment les plus humbles d'entre eux se relient aux plus élevés par une série d'intermédiaires aux perfections toujours croissantes. Aujourd'hui l'on veut de la continuité partout. On en a mis, non sans quelque vraisemblance, entre les différentes formes vivantes ; on voudrait en mettre entre l'homme et les animaux, ce qui est offenser la raison; on en voudrait aussi entre les vivants et

1. En divers cours de chimie, notamment à l'Institut catholique de Paris, on réalisait depuis quelque temps déjà des expériences assez analogues à celles de M. Leduc. Quant au dispositif employé par ce savant (graine artificielle semée dans un milieu convenable), une réclamation de priorité a été formulée par M. Gaston Bonnier devant l'Académie des Sciences au nom de M. R. Dollfus. Celui-ci toutefois n'avait eu que l'idée de voir dans les produits qu'il avait obtenus des intermédiaires entre le monde vivant et le monde minéral! Et il reconnaissait avoir simplement modifié les expériences faites par Traube en 1865 !

les corps bruts. On s'ingénie à mettre en lumière dans le monde minéral certains phénomènes rappelant les manifestations extérieures de la vie. On emploie, pour décrire ces phénomènes, les expressions réservées d'ordinaire aux actes des vivants, et parce qu'on a réussi malgré tout à se faire comprendre, on s'imagine avoir supprimé l'hiatus admis jusqu'ici entre deux règnes de la nature. Le public, lui, ne retient que cette conclusion.

N'y a-t-il pas lieu vraiment de redire que ce qui caractérise la vie, ce n'est pas tel ou tel phénomène isolé, mais bien l'enchaînement de ces phénomènes, leur coordination, leur convergence vers un but favorable à l'individu ou à son espèce? C'est la coordination des actes vitaux que Claude Bernard a voulu caractériser en parlant de l' « idée directrice » du vivant. Le mot de *finalité*, plus employé aujourd'hui, ne signifie pas autre chose. Il est de mode d'en sourire chez ceux-là même qui parlent sérieusement de la « vie de la matière ». En d'autres milieux, au contraire, en Allemagne tout particulièrement, se dessine un mouvement de retour très marqué vers cette vieille conception [1]. Nous n'entreprendrons pas ici d'en établir le bien fondé : c'est une œuvre délicate, à laquelle d'amples développements sont nécessaires; on en trouvera l'ébauche dans un excellent article de la *Revue des questions scientifiques de Bruxelles* (octobre 1903): L'individualité dans le monde inorganique.

Mais puisque M. Leduc a parlé de propriétés caractéristiques de l'être vivant, pourquoi donc a-t-il oublié la seule qui mérite vraiment ce nom (sans doute parce que la finalité s'y révèle plus clairement qu'en aucune autre) : nous voulons parler de l'*assimilation*. Le protoplasme vivant est en voie continuelle d'échanges avec un milieu extérieur qui ne lui ressemble pas, continuellement il renouvelle sa substance aux dépens de ce milieu, il l'augmente même et cependant il demeure toujours identique à lui-même.

C'est une question de savoir si ce pouvoir d'assimilation peut être quelquefois totalement suspendu chez les graines, chez certains animaux inférieurs, kolpodes, rotifères, tardigrades, que la dessiccation paralyse et que l'humidité rend à la vie. Ce qui est certain, c'est que les manifestations de la vie s'accompagnent partout d'assimilation, et que les autres fonctions n'en sont que la préparation ou la conséquence; c'est aussi que, dans le monde inorganique, on ne connaît absolument aucun phé-

1. Cf. *Revue des questions scientifiques*, octobre 1905 : Le mouvement antimécaniciste en biologie, par Victor GRÉGOIRE.

nomène qui puisse en être rapproché [1]. Tant qu'on n'aura pas fabriqué une matière capable d'assimilation, on n'aura pas fabriqué de matière vivante.

Il y avait donc lieu de s'étonner des conclusions de M. Leduc et de les taxer d'exagération.

Mais que dire du titre sous lequel paraît son article dans un journal du matin : « Miracles; comment un savant crée des êtres vivants » ?

Cela, c'est tout simplement du bluff de journaliste et nous ne pouvons croire que l'auteur de travaux estimés se soit prêté à un tel travestissement des faits. Ceux qui ont affublé de la sorte le récit de ses expériences ont montré que leur mentalité était tout à l'encontre de l'esprit scientifique. Nous ne savons ce que leurs idées ont pu y gagner; mais il n'y a point de doute, la vérité y a perdu.

L. WINTREBERT,
Docteur ès-sciences.

Correspondance

L'évêque de Soissons.

La *Revue* est justement fière que son comité de patronage ait fourni au choix du Souverain Pontife le nouvel évêque de Soissons. Mgr Péchenard avait encouragé nos débuts, avec cette bienveillance qui soutenait toutes les initiatives apostoliques; il avait même daigné exprimer sa pensée sur la nécessité de l'Apologétique dès notre premier numéro. Plus que personne, il aimait à constater nos progrès, et, dans son dernier rapport aux évêques, il citait la *Revue pratique d'Apologétique* parmi les périodiques qui font honneur à l'Institut Catholique de Paris. En allant à Soissons, il restera, nous le savons, l'ami et le protecteur de la *Revue*. Les directeurs et les rédacteurs s'unissent dans un même sentiment pour souhaiter de longues années d'apostolat à un prélat qui, par sa science et sa vertu, sera la lumière et l'édification de l'Eglise de France.

1. Nous ne pouvons, comme M. Houssay (*Nature et Sciences Naturelles*, p. 265), voir un exemple d'assimilation dans la tache de rouille qui grandit sur une barre de fer : il est trop évident que la rouille déjà formée ne contribue d'aucune manière à la formation de celle qui se place à côté d'elle. L'histoire du feu qui croît et se propage (*Ibid.*, p. 173 et sq.) n'entraîne pas davantage notre conviction. Qu'est le feu ? sinon l'état d'incandescence, état physique par conséquent, de certains corps et particulièrement de certains gaz. Or l'assimilation est d'ordre chimique. Nulle part on ne voit, dans une combustion, de matière qui assimile au sens défini ci-dessus.



Enseignement supérieur libre.

Ce ne sera point sortir de notre programme que de défendre ici les institutions qui servent l'Apologétique. Parmi elles, les maisons d'enseignement supérieur libre tiennent le premier rang. Ce n'est pas qu'à l'heure actuelle les cinq Instituts catholiques, qui sont l'ornement et la force de l'Eglise de France, soient plus particulièrement menacés par une législation sectaire : ils ont encore la liberté de travailler à leur mission. Mais ils ont à redouter le contre-coup des ruines et des troubles qui désolent actuellement notre malheureuse Eglise : ruines matérielles, troubles intellectuels.

Les ruines matérielles sont immenses : fondations de messes, bourses de séminaires, revenus des menses épiscopales, immeubles abritant les séminaires et de nombreuses maisons d'éducation, budget des cultes. Tout a sombré à la fois, de ce que la générosité de tout un siècle avait créé en ressources pour les œuvres religieuses. En attendant la lente réparation de ces désastres, il est urgent de pourvoir aux plus pressants besoins du culte, du clergé, de l'éducation des clercs, de l'entretien d'œuvres essentielles, telles que les écoles et les patronages. Rien qu'à parer à ces premières nécessités, ne va-t-on pas épuiser la bourse et la bonne volonté des catholiques? Notre enseignement supérieur n'est-il pas une *œuvre de luxe*, qu'on pouvait se procurer en des temps de prospérité, mais qu'on devrait sacrifier en cette heure d'extrême indigence?

Si notre enseignement supérieur n'était en effet qu'une œuvre de luxe, on pourrait bien la sacrifier ou du moins la réduire. Mais ce serait mal comprendre son rôle que de ne pas la ranger parmi les organes nécessaires à l'Eglise. De même que « l'homme ne vit pas seulement de pain, mais aussi de toute parole qui sort de la bouche de Dieu », ainsi l'Eglise ne vit pas seulement des pratiques religieuses inspirées par la foi et d'œuvres apostoliques de préservation ou de conquête, mais aussi, et même d'abord, d'enseignement religieux. Or cet enseignement religieux, dans une société si livrée aux études, n'aura de prise, même sur les âmes populaires, que s'il se présente entouré d'un grand prestige et que s'il est intérieurement fort et à l'abri de la critique. Et c'est à lui procurer ce double avantage que travaillent nos établissements d'enseignement supérieur catholique.

Ils lui donnent du prestige, parce qu'ils le montrent accepté et professé par un groupe imposant de maîtres dont la compétence scientifique est indiscutable, parce qu'ils forment une légion de jeunes hommes et de clercs qui, initiés aux sciences modernes et revêtus des titres académiques les plus estimés, sont une preuve vivante, partout visible, que la foi n'est point mise en échec par l'étude, qu'on n'est point croyant dans la mesure où on est ignorant. Les maîtres et les élèves de nos Instituts, avant même de faire acte de prosélytisme, servent la religion en réfutant l'objection la plus communément répandue contre la foi. Que cette voix vînt à se taire, ce serait un irréparable désastre. Les catholiques ne seraient plus

qu'un petit clan dont on ne doit point faire état, puisqu'ils manquent d'hommes instruits. Socialement, devant l'opinion, notre cause serait très affaiblie. Ce qui soutient nos hommes d'œuvres, nos humbles prêtres de campagne, c'est, avec la grâce intérieure de Dieu, la confiance qu'ils mettent en une foi que professent et que défendent des hommes de grande autorité scientifique.

Outre ce prestige extérieur, qui procure à la foi la plus vive le secours d'une haute assurance humaine, nos Instituts catholiques fortifient, développent notre enseignement religieux par le dedans. Ce ne sont ni les prêtres de paroisse, ni nos professeurs de maisons secondaires, ni même nos maîtres des grands séminaires, qui peuvent livrer bataille efficacement, sur le terrain religieux, avec la pensée contemporaine. S'ils ne manquent point de moyens intellectuels, ils n'ont pas toujours une culture assez avancée, ils n'ont pas du moins les loisirs suffisants, pour aborder et traiter avec avantage des questions qui demandent une initiation laborieuse, qui exigent un discernement exercé par une pratique prolongée. Les maîtres de l'enseignement supérieur sont, par leur formation spéciale et par leur situation, tout désignés pour suivre avec compétence les mouvements d'idées qui se font jour dans le haut domaine intellectuel. Ils saisiront sans tarder le point où porte l'attaque, et ils y appliqueront la défense. Ils distingueront, dans les courants contemporains, les éléments dangereux à la foi et les élimineront, les éléments dont peut bénéficier la science religieuse et ils les assimileront. Ils seront eux-mêmes des chercheurs, et, dans les divers domaines que peut scruter l'esprit humain, celui de la nature, celui de l'histoire ou celui de la métaphysique, ils feront des découvertes dont bénéficieront ensemble l'Église et la société.

Méprisé, affaibli, inadapté aux intelligences modernes, sans pouvoir d'emprise sur la société, démuni de défenseurs bien armés, voilà ce que serait notre enseignement religieux, s'il était privé de nos institutions supérieures libres. Si le moyen âge a tant sacrifié pour la splendeur de ses Universités, gardons-nous de considérer celles que nous possédons aujourd'hui comme un luxe dont on peut se défaire.

Il est vrai que des paroles sévères ont été dites, non point en public, mais en conversations privées, contre nos Instituts. Aux yeux de certains hommes, ils seraient moins un secours qu'un péril. Ce n'est point ici le lieu de réfuter une accusation qui ne s'est jamais produite un grand jour. Souhaitons seulement que, pour éviter un péril chimérique, on ne se prive point d'un secours évident et indispensable. Ne faisons point les ténèbres dans la maison, en éteignant la lumière où quelques moucherons se sont brûlé les ailes.

La notion du miracle.

La notion du miracle tient, dans l'Apologétique, une trop grande place pour que la *Revue*, après l'analyse qu'elle a faite des articles de M. Ed. Le Roy, n'en dise pas son sentiment. Quand nous affirmons que la foi produit des miracles, nous n'entendons point par là qu'elle

a le pouvoir d'agir sur la matière par la tension psychique qui l'accompagne, mais nous confessons que la foi obtient l'intervention de la force même de Dieu. De même, nous ne pensons pas que le déterminisme des énergies naturelles soit un système si impénétrable, que la liberté humaine ou la toute-puissance divine ne puisse y faire entrer des actes libres ou des modifications miraculeuses. Du reste, la note ci-jointe, que nous avons demandée à notre chroniqueur de théologie, M. Lebreton, précisera bien la pensée de la *Revue*.

« Dans son dernier numéro, la *Revue* a analysé (p. 437-440) les trois articles récents de M. Ed. Le Roy sur *la notion du miracle*[1]. Sans vouloir entreprendre ici une discussion qui serait longue, je désirerais appeler l'attention sur un point qui me paraît de grande importance. « Il n'y a de miracle que par la foi », nous dit M. Le Roy. C'est là une affirmation traditionnelle, à laquelle tout catholique souscrira. Mais dans quel sens faut-il l'entendre ? quel rôle doit-on reconnaître à la foi dans la production du miracle ? On répondait jusqu'à présent : le rôle d'une disposition morale préparant le sujet à être l'instrument de Dieu et appelant l'intervention divine.

« La théorie développée dans ces articles me semble profondément différente. Dans l'hypothèse métaphysique d'où part l'auteur, la matière n'est que l'inertie, la résistance, qui paralyse partiellement l'effort de l'esprit (p. 238 sqq.) ; le miracle rompt un instant cette contrainte, il nous « apparaît comme une anomalie introduite dans le cours habituel des choses par un effort religieux » (p. 233); le principe de cet effort, c'est la foi ; la foi « semble constituer pour l'esprit l'acte vital par excellence, le principe moteur du progrès, le moyen de libération, la source de force et le lien qui unit la conscience à la subconscience » (p. 247). La foi n'agit plus ici comme une vertu surnaturelle disposant l'homme à servir d'instrument à Dieu, mais comme une tension psychique, réagissant sur la matière et l'assujettissant. C'est ce que M. Le Roy exprime plus clairement en faisant siennes (p. 250) ces paroles du *Santo* de Fogazzaro : « Si cette jeune fille est guérie, ce n'est pas moi qui l'ai guérie, c'est sa foi. Cette force de la foi, qui l'a fait se lever et marcher, elle existe dans le monde de Dieu partout et toujours, comme la force de l'épouvante qui fait trembler et choir. Elle est une force dans l'âme, semblable aux forces qui sont dans l'eau et dans le feu. Donc, si cette jeune fille est guérie, c'est parce que Dieu a disposé cette grande force dans son Univers. »

« De ce principe, M. Le Roy déduit plusieurs conséquences : une foi même fausse peut produire des miracles; une foi vraie est cependant plus efficace, étant plus conforme aux puissances et aux virtualités de l'esprit; une foi divine l'est plus encore (p. 249 et n. 2). — Toute foi, parvenue à un certain degré d'intensité, confère le pouvoir des miracles[2]. — « Dieu est seule cause efficace du miracle,

1. *Annales de philosophie chrétienne*, octobre, novembre, décembre 1906.

2. P. 249; dans la note 1 de la page 250, M. Le Roy remarque, pour écarter les objections, que la foi peut être plus parfaite tout en étant moins intense,

si le miracle est un acte de la foi et si la foi qui l'engendre est surnaturelle, c'est-à-dire suppose le concours de la grâce » (p. 250).

« Le miracle, ainsi entendu, a une double valeur apologétique : par sa matière, en tant qu'il est un fait sensible, il « étonne, surprend, excite l'admiration » (p. 251) ; par sa forme et sa signification religieuse, il est une allégorie [1] en action, et révèle une doctrine (p. 252). Quant à y voir une garantie extrinsèque donnée par Dieu pour authentiquer une mission, il est clair que, dans cette hypothèse, il n'y faut pas songer ; au reste, M. Le Roy a repoussé cette conception au nom de la « tradition » (p. 186).

« Dans cet appel à la tradition, on aime à reconnaître l'effort sincère d'une âme profondément chrétienne, qui sent que dans l'interprétation d'un fait religieux comme le miracle, nulle hypothèse métaphysique ne saurait prévaloir contre le jugement traditionnel de l'Église. Malheureusement cet effort était condamné d'avance : la notion traditionnelle du miracle est en effet caractérisée par deux traits essentiels que je ne puis retrouver ici : le miracle est à un titre privilégié l'œuvre de Dieu ; le miracle est un signe donné par Dieu pour autoriser une doctrine ou une personne. »

L'Encyclique du 6 janvier.

Au moment où s'imprime la *Revue*, paraît la nouvelle Encyclique de Pie X sur les affaires de France. Autour du chef de l'Eglise, dont la parole est si nette, si forte, si puissamment religieuse, tous les catholiques se rangeront avec une docilité reconnaissante, formant un bloc qu'aucune séduction ne pourra entamer. Nous nous plaisons à extraire de ce grave document le passage qui caractérise le mieux la situation, et qui montre avec évidence qu'il appartient à l'Apologétique de combattre le mal qui nous menace :

« Le recours à ce Dieu infiniment bon est d'autant plus nécessaire, que, loin de s'apaiser, la lutte s'accentue et va sans cesse s'étendant. Ce n'est plus seulement la foi chrétienne qu'on veut à tout prix déraciner du milieu des cœurs, c'est encore toute croyance qui, élevant l'homme au-dessus des horizons de ce monde, reporte surnaturellement son regard lassé vers le ciel. L'illusion, en effet, n'est plus possible. On a déclaré la guerre à tout ce qui est surnaturel, parce que derrière le surnaturel Dieu se trouve, et que ce qu'on veut rayer du cœur et de l'esprit de l'homme, c'est Dieu. »

et que les saints pouvaient ne pas orienter leurs facultés vers l'action sur le monde physique. Aux mêmes objections, saint Thomas (*De potent.*, VI, 9, ad 19m) avait répondu autrement : *Fides non est sufficiens causa ad miracula facienda, sed dispositio quædam.*

1. Sur l'interprétation allégorique des miracles, cf. p. 235.



Chroniques

Chronique de Théologie

I

AUTOUR DE NEWMAN [1]

Au début de l'étude sur Newman, que M. Dimnet écrivait il y a quelques années dans la *Revue du Clergé français*, il constatait le mouvement d'opinion qui déjà se dessinait et qui, de jour en jour, entraînait un plus grand nombre d'apologistes, de philosophes, de

1. *La renaissance catholique en Angleterre au XIXe siècle*. Troisième partie : *De la mort de Wiseman à la mort de Manning* (1865-1892), par Paul THUREAU-DANGIN, de l'Académie française. Paris, Plon, 1906, III-543 p. in-8°. Prix : 7 fr. 50. — WILLIAM BARRY. *Newman*, traduit de l'anglais par Albert Clément, aumônier du lycée de Vendôme. Paris, Lethielleux, s. d., 299 p. in-12. Prix : 5 francs. — *La pensée catholique dans l'Angleterre contemporaine*, par Ernest DIMNET. Paris, Lecoffre, 1906, VI-313 p. in-12. Prix : 3 fr. 50. — Henri BREMOND. *Newman. Essai de biographie psychologique*. Paris, Bloud, 1906, XV-428 p. in-12. Prix : 3 f. 50. — J.-H. NEWMAN. *La foi et la raison. Six discours empruntés aux discours universitaires d'Oxford*. Traduction et préface de R. Saleilles. Introduction par l'abbé Dimnet. 2e édition. Paris, Lethielleux, s. d., XLVII-263 p. in-12. Prix : 3 francs. — J.-H. NEWMAN. *Le Chrétien*. Traduction et préface de R. Saleilles. Première série : *La profession de foi; le royaume*. Deuxième série : *Les disciples; les maîtres*. XXXII-263 p. in-12. Prix : 3 francs. 331 p. in-12. Prix : 3 francs. — *Newman*, par Henri BREMOND. (Collection : *la Pensée chrétienne*.) Paris, Bloud. *Le développement du dogme chrétien*. 4e édition, entièrement revue et corrigée. Lettre-préface de S. G. Mgr Mignot, archevêque d'Albi, 1906, XXXV-288 p. in-12. Prix : 3 francs; *La vie chrétienne*. 2e édition, 1906, IX-428 p. in-12. Prix : 3 fr. 50; *Psychologie de la foi*. 1905, 364 p. in-12. Prix : 3 fr. 50. — NEWMAN. *Méditations et prières*, traduites par Marie-Agnès Pératé, avec une étude sur la piété de Newman, par Henri Bremond. Paris, Lecoffre, 1906, LV-343 p. in-18. Prix : 2 fr. 50. — *La philosophie de la foi chez Newman*, par E. BAUDIN, professeur de philosophie au collège Stanislas. Montligeon, 1906. (Extrait de la *Revue de philosophie*.) 113 p. in-8°. [En citant cet ouvrage, je renverrai à la pagination des articles dans la *Revue de philosophie*, 6e année, nos 6-10 (juin-octobre 1906).] — Je citerai les œuvres de Newman d'après l'édition in-12 de Longmans.

théologiens; à la différence de leurs devanciers, ce que ces chercheurs allaient demander à Newman, c'était moins l'histoire de sa conversion que l'exposé de sa pensée et de sa vie religieuses; ils aimaient en lui moins le héros des luttes passées, que le guide des progrès futurs; d'autres avaient salué le grand converti, eux s'attachaient au précurseur, au « voyant », au « prophète ».

Mais pour la plupart de ces nouveaux disciples, Newman était une énigme, et une énigme presque indéchiffrable. Newman est Anglais et « insulaire » plus que personne; ses compatriotes en sont frappés [1], et les étrangers en sont facilement déconcertés [2]; or le lecteur français est en général mal préparé à comprendre l'âme anglaise, et il faut l'assouplir par bien des exercices préliminaires pour le plier à cette psychologie.

Mais cette difficulté que présente à un observateur du dehors le caractère national, est peu de chose, comparée à la complexité, aux contradictions apparentes, qui déconcertent si souvent dans l'étude de Newman. Non seulement ses compatriotes, mais ses familiers ont été bien des fois déroutés par lui; il n'est pas surprenant que ses lecteurs l'aient été souvent aussi, et que Newman en ait trouvé plus à l'admirer qu'à le comprendre.

Si l'on considère l'intérêt que présentent aujourd'hui la vie et la doctrine de Newman, et les grandes difficultés que l'on trouve à l'étudier, on ne sera pas surpris que tant d'écrivains se soient employés, depuis douze ou quinze mois surtout, à nous raconter cette vie et à nous exposer cette doctrine. On voudra bien me pardonner si je ne puis, dans une brève chronique, suivre le détail parfois charmant, toujours curieux, de toutes ces biographies, esquisses ou essais; devant renoncer à en éclairer tous les aspects, j'insisterai de préférence sur les questions théologiques et apologétiques qui y sont exposées.

Ce n'est pas sans regret que je limite ainsi mon sujet : cela me condamne à passer rapidement sur le plus beau monument de notre littérature newmanienne, *la Renaissance catholique en Angleterre au XIXe siècle*, de M. Thureau-Dangin. Le troisième volume de cette histoire, paru il y a quelques mois, couronne dignement ce noble édifice. Newman, pour ne parler ici que de lui, y apparaît dans l'isolement et la silencieuse influence de sa vieillesse et dans la gloire de ses toutes dernières années. Ces pages, pleines d'une émotion et d'un charme pénétrants, sont aujourd'hui aux mains de tous les lecteurs; qu'on me permette d'en compléter le témoignage par un

1. W. BARRY. *Newman*, p. 237 : « Jusqu'au bout, il (Newman) resta un Anglais vieux jeu, beaucoup moins whig ou tory qu'insulaire, et même quelque peu homme à préjugés. Ces détails nous font sourire, d'autant qu'il y avait à peine une goutte de sang anglais dans les veines de notre illustre génie. »

2. KATTENBUSCH, art. *Newman* dans la *Realencyklop. für protest. Theol.* (XIV, p. 2) : « Für einen Ausländer ist auffallend, wie sehr er bloss Engländer war. Andere als englische Verhältnisse haben ihn kaum interessiert. »



document tout récent, et que sans doute, peu de Français ont lu encore[1].

Le 8 octobre dernier, on inaugurait à l'Oratoire d'Edgbaston, à Birmingham, une église élevée en mémoire du cardinal Newman. L'archevêque de Westminster, Mgr Bourne, y prononça un discours sur la mission du grand cardinal : en ce siècle matérialiste et naturaliste, Newman fut un témoin de Dieu, un témoin du mystère, un témoin de la vérité catholique : « Il suivit la conduite de la grâce divine ; pas à pas, il fut conduit à travers les images et les ombres jusqu'à la pleine lumière de la révélation divine, dont l'Eglise catholique a le dépôt ; et depuis ce moment il n'eut plus ni doute ni hésitation, mais parfaite paix et tranquillité d'esprit, en dépit de toutes les difficultés, déceptions et contradictions si pénibles qui traversèrent sa vie. Il fut un puissant soutien pour les autres, il leur communiqua si bien ses fermes convictions, que, pour beaucoup d'âmes, sa vie et son enseignement furent le principal appui de leur vie religieuse, et pour d'autres son souvenir fut le premier argument qui les conduisit à voir et à accepter le témoignage de l'Eglise catholique. Lui-même nous a donné bien des fois l'assurance de la paisible certitude, qui fut le fruit de sa soumission à l'Eglise. Permettez-moi de vous lire un témoignage qui, peut-être, pourra faire du bien à quelque âme hésitante, bien que plus de cinquante ans se soient écoulés depuis que cette lettre a été écrite. Elle était adressée à mon père qui, alors jeune et tout récemment converti de l'anglicanisme au catholicisme, avait été troublé, comme beaucoup d'autres, par la rumeur persistante que le Dr. Newman était inquiet dans sa profession du catholicisme et qu'il pensait à revenir à l'Eglise établie ; voulant s'informer de la vérité, mon père lui avait écrit comme à l'homme dont les écrits avaient été, après Dieu, la cause de sa conversion. La réponse est datée de Meryvale, 13 juin 1848 :

« Cher Monsieur, je réponds immédiatement, bien qu'en hâte, à vos questions, qui m'ont fait plus que sourire... Je ne puis que dire, s'il est nécessaire de le dire, que depuis le moment où je suis devenu catholique, je n'ai jamais eu, par la grâce de Dieu, un seul doute ou une seule appréhension sur la rectitude de ma démarche. Je n'ai eu qu'un sentiment, sentiment de joie et de gratitude de ce que Dieu m'a appelé du danger à la sécurité et au salut, d'une guerre de langues à un royaume paisible et sûr. Je n'ose envisager la faute dont j'aurais chargé ma conscience, le compte que j'aurais dû rendre au dernier jour, si je ne m'étais fait catholique ; et cela me perce le cœur de penser que tant d'excellentes personnes sont encore retenues captives dans l'Eglise d'Angleterre, et, malgré toutes leurs belles qualités, n'ont pas la grande grâce de la *foi*, pour s'appuyer sur Dieu et suivre sa conduite. Voilà mon état d'esprit, et je voudrais pouvoir le communiquer à tous ceux qui, faute d'arguments réels pour rester anglicans, s'amusent de leurs rêves et de leurs fantaisies. »

1. Je traduis ce discours d'après le *Tablet* du 13 octobre, p. 581 sq.

On me pardonnera la longueur de cette citation, elle m'a semblé motivée par la haute autorité de l'archevêque de Westminster, rendant un si glorieux hommage à Newman, et aussi par l'intérêt apologétique de cette lettre : ce témoignage, entre tant d'autres, du grand converti emprunte une valeur toute particulière à la délicatesse de sa conscience, à la sincérité de son âme, à la clairvoyance exceptionnelle de son esprit. Cette intelligence, naturellement si inquiète, si vive à sentir l'objection, n'a pu s'apaiser que dans la possession de la vérité, disons mieux, dans la possession de Dieu.

Cette possession de Dieu par Newman, c'est sans doute dans sa vie religieuse l'aspect le plus profond et le plus révélateur. Le lecteur français aimera à l'étudier sous la conduite de M. Bremond[1]; il trouvera dans ces analyses des pages excellentes, où l'auteur a mis toute sa perspicacité de psychologue, toute sa finesse d'artiste, mieux encore, tout le respectueux attachement de son âme pour un maître très aimé. On complètera son étude par la lecture des *Méditations et prières* que Mlle Pératé vient de traduire avec une grande fidélité et un grand charme. Dans ce petit livre, plusieurs fragments n'ont qu'un intérêt très mince, et signés d'un nom vulgaire, ils passeraient inaperçus; mais certaines pages sont admirables de piété tendre à la fois et contenue, de réserve et d'ardeur; je signalerai surtout les méditations sur la doctrine chrétienne, et plus spécialement sur les souffrances mentales de Notre-Seigneur (p. 154 sqq.), ou encore sur la rencontre de l'âme et de Jésus-Christ au paradis (p. 209); on lira à la fin du livre le *Songe de Gérontius*, et on y trouvera mieux que partout ailleurs ce sens du mystère et de l'infini, ce besoin et ce goût de Dieu qui a soutenu toute la vie religieuse de Newman. Inutile de rappeler ici la forme incomparable de ce poème; la traduction qu'on nous en donne aujourd'hui la fait entrevoir à ceux qui l'ignorent, la rappelle à ceux qui l'ont déjà goûtée; c'est un rare mérite. M. W. Barry, dans son étude fine et curieuse sur Newman, consacre quelques pages à la critique littéraire du *Songe* (p. 214 sqq.); il multiplie, selon sa manière, les rapprochements et les parallèles : Mozart, Milton, Dante, Calderon, Eschyle, sont tour à tour évoqués; on suit, non sans intérêt, ce défilé rapide, mais on a hâte de revenir du critique au poète, et d'écouter encore ce Gérontius, dont nulle analyse ne peut rendre l'accent profond et intime: c'est le cœur qui parle au cœur[2].

De la vie religieuse de Newman, il est un caractère surtout qu'il faut retenir, si l'on veut apprécier sainement plusieurs des traits les plus marquants de sa théologie et de son apologétique, c'est le sentiment très vif de la réalité du monde invisible, des âmes, des anges, de Dieu. C'est sur ce point qu'insistait d'abord l'archevêque de

1. *Newman*, p. 209-381 ; le chapitre sur « les réalités invisibles » a été détaché pour servir d'introduction aux *Méditations et prières* de Newman.

2. M. Barry nous rappelle, et le souvenir est intéressant, que Newman avait jeté au rebut son poème, et ne le sauva qu'à la prière du P. Coleridge.



Westminster, dans le discours que je mentionnais plus haut; c'est par là que commence Newman lui-même quand il nous retrace, dans son *Apologia*, l'histoire de ses opinions religieuses. A la première page il cite quelques extraits des notes qu'il avait recueillies en 1820, à l'âge de dix-neuf ans, sur ses souvenirs et ses impressions d'enfance : « Je me prenais souvent à désirer que les contes arabes fussent arrivés. De mystérieuses influences, la croyance au pouvoir magique, aux talismans, occupaient mon imagination. Je me disais que la vie pouvait bien n'être qu'un rêve, moi un ange et tout ce monde, une illusion. Les anges, mes frères, se seraient amusés à se cacher de moi et à m'abuser avec ces apparences d'un monde matériel. Lisant au printemps de 1816 une phrase du Dr Watts sur les saints inconnus au monde, où il était dit que rien, dans leur figure ou leur contenance, ne distingue les saints des autres hommes, je supposais que l'auteur entendait parler des anges qui vivaient au milieu de nous, sous une sorte de déguisement [1]. » Un peu plus bas, il expose la conception qu'il s'était faite des anges, vers l'âge de trente ans : « Je les considérais comme les causes réelles du mouvement, de la lumière, de la vie et de ces principes élémentaires du monde physique, qui, se présentant à nos sens dans leurs développements, nous suggèrent la notion de cause et d'effet et de ce qu'on appelle les lois de la nature. C'est cette doctrine que j'ai exposée dans mon sermon pour la fête de saint Michel, écrit en 1831. J'y parle ainsi des anges : « A chaque souffle d'air, à chaque rayonnement de lumière et de chaleur, dans chaque beau paysage nous sentons, pour ainsi dire, la frange de leurs vêtements, nous voyons s'agiter la robe de ceux qui contemplent Dieu face à face [2]. » Il écrivait encore dans un sermon sur « le monde invisible » : « Nous savons plus de choses réelles sur les anges que sur les animaux... ; puisque donc, sur la foi de nos sens nous admettons l'existence d'un monde inférieur dont toute connaissance sérieuse nous est refusée, pourquoi trouverions-nous difficile d'incliner notre raison devant la foi qui nous demande de croire à nos rapports intimes avec un monde supérieur à nous [3]. »

Dieu est pour lui plus présent encore et plus lumineux que les anges; il raconte dans les premières pages de l'*Apologia* comment, à

1. Fragments traduits et cités par M. Bremond, *Newman*, p. 217.
2. *Apologia*. I, éd. in-12, p. 28. A la page suivante il cite un fragment curieux d'une lettre écrite par lui en 1837 à S. F. Wood : « J'ai une idée. La masse des Pères... pensent que, bien que Satan soit tombé dès le commencement, les anges ne sont tombés qu'avant le déluge, séduits par l'amour des filles des hommes. Cette pensée m'est venue à l'esprit dernièrement; elle explique fort bien une conception que je ne puis repousser. Daniel suppose que chaque nation a son ange gardien. Je ne puis m'empêcher de penser que les principes qui animent certaines institutions sont des êtres qui ont de grandes qualités, et aussi de grands défauts. Prenez, par exemple, l'Angleterre avec toutes ses riches vertus et en même temps son catholicisme si pauvre. Il me semble que John Bull est un esprit qui n'est ni du ciel ni de l'enfer. »
3. Bremond. *Newman*, p. 278; cf. *La vie chrétienne*, p. 40.



l'âge de quinze ans, cette impression s'empara de lui : « Elle m'isola, nous dit-il, des objets qui m'entouraient, elle me confirma dans la défiance qui me faisait douter de la réalité des phénomènes matériels, et me fit me reposer dans la pensée de deux êtres, seuls absolus et s'attestant avec une évidence éblouissante, moi-même et mon Créateur ». Le sentiment de sa prédestination finale, qu'il avait conçu en même temps, disparut peu à peu avec ses croyances calvinistes, mais l'impression de la réalité souveraine de Dieu demeura aussi vivante dans son âme, et c'est presque dans les mêmes termes qu'il l'exprimait dans un de ses premiers sermons d'Oxford : « Le monde flotte devant nous comme un voile dont les bigarrures ne sauraient nous cacher la vue des régions qui s'étendent plus loin. Et par degrés nous commençons à nous dire que, dans tout l'univers, il n'y a que deux êtres, notre âme à nous, et Dieu qui l'a faite. Sublime doctrine, inattendue, et pourtant combien véritable. Pour chacun de nous, il n'y a que deux êtres, lui-même et Dieu [1]. »

Il ne faut pas perdre de vue la profondeur et l'intensité de ces convictions religieuses, si l'on veut apprécier sainement la méthode apologétique de Newman. Il est clair qu'une âme, qui ressent plus vivement la réalité de Dieu que la réalité du monde extérieur, sera peu tentée de se prouver l'existence de Dieu par la contingence et l'ordre du monde; n'oublions pas d'ailleurs que si, chez Newman, l'imagination et le sentiment étaient si profondément religieux, l'intelligence était d'une subtilité et d'une hardiesse à donner le vertige; ce même enfant de quatorze ans qui se demandait s'il n'était pas un ange, et le monde matériel, une illusion, copiait en même temps des vers de Voltaire contre l'immortalité de l'âme, et se disait : « Combien c'est effrayant, mais combien c'est plausible [2] ! » M. Dimnet résume ces contrastes, peut-être en les forçant un peu, dans une formule de style tout newmanien : « Dans ses jugements notionnels, Newman ressemble à un sceptique; dans ses perceptions réelles, il est éminemment un mystique, c'est-à-dire un homme pour qui les vérités religieuses sont plus vivantes et évidentes que toutes les autres, même que les impressions de la vie sensible et de l'existence matérielle [3]. »

Notionnel et réel, ces deux mots marquent chez Newman une distinction capitale entre deux ordres de connaissance; ils sont ainsi définis par M. Dimnet : « Est réel tout ce qui vient à l'esprit directement par les sens ou l'imagination, ou la mémoire; est notionnel tout ce qui subit l'élaboration intellectuelle. » En d'autres termes, une connaissance réelle atteint le concret comme tel, une connaissance notionnelle se termine à l'abstrait [4]. Or, d'après

1. *Paroch. serm.*, I, 2, cité par M. Bremond, *Newman*, p. 235.
2. *Apologia*, I, p. 3.
3. *La foi et la raison*, introduction, p. XLII.
4. Cf. *Grammar of assent*, IV, p. 36-97 : Bremond, *Psychologie de la foi*, p. 51-60; Baudin, *Revue de philosophie*, juin 1906, p. 577.



Newman, la logique formelle est impuissante à nous faire connaître le concret avec certitude : en effet, elle est abstraite, et l'on ne peut rien conclure, sinon à titre probable, de l'abstrait au concret, de l'universel au particulier[1]; de plus, elle suppose dans tout raisonnement, une série d' « assumptions » ou de postulats, qui donnent nécessairement à la conclusion un caractère précaire[2].

Ce n'est donc point par la logique que nous arrivons à la connaissance du réel, c'est par la faculté que Newman appelle le sens des inférences, l' « illative sense »; voici comment Newman en décrit l'action : « Je dis donc que notre méthode de raisonner la plus naturelle n'est pas celle qui va d'une proposition à une proposition, mais d'un objet à un objet, du concret au concret, d'un tout à un tout. Quel que soit le résultat de ces raisonnements naturels, qu'ils aboutissent à une adhésion formelle, ou à une simple vraisemblance, on n'a pas une perception directe et analytique des preuves; bien mieux, souvent on n'a pas conscience de raisonner sur une preuve. On ignore et le fait du raisonnement et l'action de la preuve. C'est comme un exercice de divination ou de prédiction... Cette divination vient de la nature. Tous, à un degré ou à un autre, nous l'exerçons, les femmes plus que les hommes. Elle atteint le but ou elle le manque, mais enfin, dans l'ensemble, ses résultats sont assez sûrs pour qu'on puisse dire qu'une méthode inconsciente en règle l'activité[3]. »

Il serait vain de chercher à cette faculté un autre critère qu'elle-même : ce n'est que par des inférences obscures et instinctives que nous pouvons arriver à porter sur le concret un jugement absolu; notre nature est ainsi faite et ce serait chimère que de vouloir la changer : « Qu'avons-nous donc à faire, sinon à prendre les choses comme elles sont et à nous résigner à ce que nous trouvons? Au lieu de poursuivre l'impossible, et d'imaginer une science du raisonnement capable d'imposer la certitude dans les conclusions concrètes, confessons que le seul critère suprême de la vérité c'est le témoignage porté à la vérité par l'esprit lui-même, et que ce phénomène, pour troublant qu'il puisse nous paraître, est un caractère normal et inévitable de la constitution mentale d'un être tel que l'homme, placé sur un théâtre comme le monde. Son progrès se fait par une crois-

1. Cette thèse de Newman s'appuie sur une théorie nominaliste très voisine de celle de Stuart Mill : *Grammar of assent*, VIII, 1, 2, p. 257-284 : On ne peut pas dire : « Tous les hommes ont une conscience; or, Fabricius est un homme; donc Fabricius a une conscience »; on ne peut pas conclure non plus : « Tous les hommes meurent; donc Elie est mort. » Cela rappelle étrangement le raisonnement analogue de Stuart Mill sur le duc de Wellington. cf. BAUDIN, *Ib.*, juillet 1906, p. 30. J. ST. MILL, *System of logic*, II, 3, 2 (people edition, Longmans, 1884, p. 121). L. DE GRANDMAISON, *Etudes religieuses*, 5 janvier 1907, p. 59 sq.

2. *Grammar of assent*, VIII, 1, 1, p. 269-277. Cf. la critique de M. BAUDIN, *Ib.*, p. 32-38.

3. *Psychologie de la foi*, p. 262.

sance vitale, non par un mécanisme; ses instruments sont des actes mentaux, non les formules et les contraintes du langage [1]. »

Ces thèses fondamentales de la logique newmanienne étaient nécessaires à rappeler ici, parce qu'elles commandent sa théorie de la connaissance religieuse et son apologétique. En effet, la foi a pour objet non l'abstrait, mais le concret, et par conséquent la voie logique qui y conduit n'est pas le raisonnement, mais l'inférence entendue au sens où nous venons de l'exposer. Le rôle de l'apologiste, en tant du moins qu'il est déterminé par ces thèses philosophiques, ne sera pas de démontrer la vérité de la religion, mais de provoquer chez son auditeur ou son lecteur une expérience personnelle qui le mette en contact avec l'objet de la foi, et qui lui en fasse appréhender la réalité.

Cette méthode a été à plusieurs reprises décrite et célébrée par les auteurs dont j'analyse aujourd'hui les ouvrages [2]; j'emprunterai à M. Bremond une partie de sa conclusion; on ne saurait souhaiter plaidoyer plus chaud et plus persuasif. « Il (Newman) explique, il décrit sa foi, il ne la démontre jamais. Il se refuse au dédoublement que nécessite l'apologétique classique. Chez lui, c'est toujours le croyant qui parle... Si Newman ne consent pas, même par fiction, à prendre le masque d'un philosophe, d'un raisonneur, c'est que sa propre foi ne repose pas sur des arguments. Libre à qui s'est convaincu soi-même des vérités de la foi, ou qui, « chrétien héréditaire », pense avoir trouvé des raisons objectives et impersonnelles qui justifient cette conviction, libre à celui-là d'accepter, sans réserves, les conditions d'un tournoi scientifique. Newman n'a pas voulu courir cette aventure. Il n'a pas demandé à sa raison de vérifier, ou, si besoin était, de consolider les assises de sa foi. A quoi bon ! Un homme qui a vu Venise dédaigne de discuter avec des sceptiques la possibilité d'une ville dont toutes les rues soient des canaux. Où donc trouverait-il un argument plus solide que le témoignage de ses propres yeux ? Ainsi de la foi de Newman. Une expérience mémorable de sa jeunesse l'a rendu aussi certain de l'existence de Dieu, du Dieu un en trois personnes [3], que de sa propre existence. Le souvenir de cette expérience anime, soutient, légitime toute sa philosophie de la foi... Ceux qui ne veulent pas risquer leur destinée sur les chances d'un syllogisme, ceux qui savent d'expérience qu'il n'est rien que la raison raisonnante ne semble pouvoir à son gré édifier

1. *Grammar of assent*, IX, 1, p. 350.

2. DIMNET. *La pensée catholique*, p. 110-123; *cf.* Introduction à *La foi et la raison*, p. XXXVII-XLVII; BREMOND, *Newman*, p. 108-117; 383-422. Pour mieux faire ressortir l'originalité de cette méthode, on l'oppose volontiers à l'apologétique traditionnelle, et il faut avouer que les théologiens classiques sont parfois assez défigurés dans ces parallèles; ce procédé fait peu d'honneur à Newman; sa gloire est assez bien établie pour n'avoir rien à gagner à ces triomphes faciles.

3. Il me semble un peu gratuit de prêter à Newman cette expérience de la Trinité; du moins je ne connais rien dans ses œuvres qui permette de l'affirmer.

ou détruire, ceux qui, avides et tout ensemble incapables d'expérimenter clairement en eux-mêmes les réalités surnaturelles, demandent à voir de leurs yeux un homme de sens qui ait fait cette expérience, ceux-là, dis-je, peuvent se mettre à l'école de Newman. Les théories qu'il a proposées pour expliquer et défendre ses expériences ne les convaincront pas toujours, mais ils hésiteront à croire que ce grand homme, si droit, si ferme, si merveilleusement équilibré, ait été, pendant toute sa vie, le jouet d'un rêve [1]. »

On reconnaît dans cette page l'accent d'un disciple qui, comme il le dit lui-même, croit en Newman; et, disons-le tout de suite, cette croyance n'est pas sans fondement. L'expérience religieuse d'un homme comme Newman est un fait apologétique de grande valeur; je n'ai pas à rappeler aux lecteurs de la *Revue* quel peut être l'ascendant et l'autorité d'une âme d'élite profondément chrétienne [2].

Mais dans l'hypothèse où l'apologétique newmanienne se réduirait à ce pragmatisme religieux, que vaudrait-elle ? Cette question vient d'être discutée à fond par M. Baudin; son jugement est sévère, mais je le crois, dans son ensemble, définitif. Je ne puis, à mon grand regret, retracer ici toute sa critique de la philosophie de Newman; je ne parlerai que de l'apologétique [3].

Les apologistes traditionnels ont toujours fait état des harmonies de la foi avec les aspirations de l'âme humaine ; ils s'en servaient comme d'un argument de convenance, pour confirmer un résultat déjà acquis, ils s'en inspiraient aussi pour développer dans l'âme non encore convertie ces aspirations vers la foi. Préparer les âmes à la foi ou les affermir dans la foi, c'était tout le rôle qu'ils réservaient à ces arguments ; aux preuves objectives, au contraire, ils demandaient la justification rationnelle de la foi [4].

Le newmanisme [5] ignore cette distinction ; pour lui « tous les arguments sont subjectifs, toute foi se confond avec le désir de croire, et toute vérité vraie avec notre vérité utile » (p. 272). « Nos besoins et nos désirs religieux satisfaits, tels que nous les offrent

1. *Newman*, p. 420-422.

2. J. Guibert. *Apologétique vivante* (*Revue* du 15 janvier 1906, p. 337-352).

3. V. *Revue de philosophie*, septembre 1906, p. 270 sqq.; octobre 1906, p. 373 sqq. — Je suis heureux de signaler aussi les deux articles que M. L. de Grandmaison vient de publier dans les *Etudes* (20 décembre et 5 janvier) sur *John Henry Newman considéré comme maître;* le second contient une critique très perspicace et très ferme des lacunes et des tendances de la philosophie religieuse de Newman.

4. Je rappelle que l'apologétique classique n'a pas pour but immédiat la conversion des âmes, mais la justification de la foi; on est souvent amené à croire par des motifs qui, tels du moins qu'ils sont perçus, n'ont qu'une valeur subjective; mais si on veut rendre raison de sa foi à soi-même et aux autres, on doit lui trouver un fondement rationel objectivement valable.

5. J'emploie ici ce terme pour plus de brièveté, et pour me placer dans l'hypothèse de M. Bremond et de M. Baudin ; je tâcherai de montrer un peu plus bas que cette méthode est plus étroite et plus exclusive que la méthode apologétique de Newman.

nos expériences religieuses, se trouvent être en dernier ressort les seuls instruments de vérification de la croyance. Dans la justification pragmatiste les *mobiles de crédibilité* jouent désormais tout le rôle accordé jusqu'alors aux *motifs de crédibilité* » (p. 273).

Cette méthode peut avoir de grands avantages pratiques ; la foi, construite indépendamment des arguments rationnels, peut voir leur échafaudage s'écrouler sans être ébranlée elle-même; c'est l'état d'esprit que M. Dimnet a cru retrouver chez Newman : « Ses doutes étaient notionnels, ses certitudes réelles, et s'il avait cru apercevoir que ses certitudes fussent menacées par ses doutes, il aurait promptement sacrifié les seconds aux premières. Mais il n'a pas eu à faire ce sacrifice : jamais la pure logique n'est venue troubler la sérénité de son âme religieuse [1]. »

Cet avantage d'utilité pratique est bien chèrement acheté : quiconque adopte cette attitude devra ou fermer les yeux à toutes les objections rationnelles, ou élever dans son esprit ces cloisons étanches, à l'abri desquelles il espère protéger la foi ; ces deux partis sont également désespérés ; le premier est manifestement une défaite, le second méconnaît l'unité de la vie morale et pensante : c'est le même homme qui raisonne et qui croit; il ne peut engager sa vie dans deux voies contradictoires.

Au reste, l'expérience religieuse n'emporte pas avec elle sa justification. « Il y a tant de sophismes du cœur ! Le sentiment passe si souvent pour un aveugle qui conduit des aveugles !... Comment distinguer les vrais des faux guides ? Et comment authentiquer les vrais ? » On en appelle au succès : « la foi vraie résout à notre entière satisfaction notre problème religieux personnel ». « Hélas ! répond M. Baudin, toutes les croyances réussissent, au gré des croyants, les fausses comme les vraies; il n'est donc que de prendre celle qui vous convient : la vôtre. Mais si je suis mahométan, mes désirs de croire ont bien des chances de se satisfaire de la doctrine mahométane, pour laquelle ma conscience mahométane aura plus d'affinités que pour toute autre. A moins que ma raison ne critique cette conscience et cette doctrine, et revoici le critérium rationnel substitué au critérium pragmatiste [2]. »

1. On est assez surpris de trouver cette théorie chez le même critique qui a écrit (*La pensée catholique*, p. XXIV) : « Tout tend à prouver que, dans les opérations complexes dont le cerveau est le siège, le cerveau tout entier est intéressé et qu'isoler les facultés les unes des autres est un reste de scolastique ».

2. *Revue de philosophie*, p. 281. — Cf. J. GUIBERT, *Apologétique vivante* (*Revue*, I, p. 350) : « Ce n'est pas à dire que cette expérience personnelle puisse suppléer tout raisonnement : elle deviendrait même une dangereuse illusion, si elle allait à l'encontre du raisonnement C'est ainsi que Pusey ne se convertit pas et ne suivit pas Newman dans le sein du catholicisme romain ; l'anglicanisme ritualiste lui suffisait, parce que, dans ce christianisme tronqué, il avait vu sa femme et sa fille vivre et mourir saintement, parce que lui-même y puisait des énergies suffisantes pour atteindre à une haute dignité morale. S'il avait été logicien au même degré que Newman, il eût, comme lui, embrassé le catholicisme romain, où il eût trouvé, tout ensemble, les rigueurs du raisonnement et les assurances de l'expérimentation. »

En résumé, le problème religieux n'est pas un problème d'utilité, c'est un problème de vérité. « Il me faut à tout prix la vraie foi. Je ne veux point que Dieu existe si j'en ai besoin, et je ne répéterai point que si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer. Je laisse cette apologétique à Voltaire et à Montesquieu. Je ne veux pas, non plus, que Dieu existe si j'y crois. Je veux y croire parce qu'il existe [1]. »

Que l'on veuille bien le remarquer, le problème discuté ici n'est pas seulement un problème apologétique ; c'est un problème théologique très grave : ce qui est en jeu, c'est la nature des affirmations dogmatiques et leur vérité objective. M. Bremond, au début de son étude sur le « primat de la conscience » d'après Newman, évoque le souvenir de Schleiermacher et de Herder : « Il serait trop long, dit-il, de rappeler ici les grandes lignes de la philosophie religieuse de Schleiermacher. Je rappelle seulement quelques lignes de Herder qui indiquent assez clairement l'inspiration de ce grand système : « Les « trois miracles, du baptême, de la transfiguration et de la résurrec« tion de Notre-Seigneur sont vrais parce que notre cœur d'hommes « plaide leur cause. » Newman, en les marquant de son empreinte, pourrait faire siennes ces lignes et la philosophie qu'elles résument [2]. » Un peu plus bas (p. 414) il précise davantage son interprétation de Newman : « Si j'admets le primat de la conscience, si je ne me soumets à d'autres autorités qu'autant que ma conscience me montre elle-même l'obligation d'une pareille soumission, il arrivera, logiquement, qu'avant d'adhérer à une « doctrine définie », j'examinerai, je discuterai cette doctrine du point de vue de la conscience. Prêt à croire ou décidé à ne pas croire, selon que cette doctrine me paraîtra propre à enrichir ma vie morale, à préciser, à seconder, à compléter les indications de ma conscience. »

Ce principe du primat de la conscience est susceptible d'interprétations multiples : on peut faire du jugement de la conscience un critère purement négatif : je tiens pour fausse toute doctrine que ma

1. *Revue de philosophie*, p. 284. — Je ne puis me défendre de citer une partie au moins de la conclusion de M. Baudin : « Cet effort de rationalisation de l'objet de la foi est précisément l'effort de l'apologétique philosophique et historique : et il n'en est pas de plus indispensable à la Religion. Il aboutira, ou l'Eglise perdra d'abord l'élite des esprits, et bientôt après les simples. C'est une question de vie ou de mort. Le fidéisme est mal venu de railler cet effort et ses insuccès partiels, d'opposer la sérénité de sa foi aux yeux bandés aux angoisses d'une foi qui tâtonne et se fatigue à rassembler en un foyer des rayons de lumière partout épars. Il lui est seyant en vérité de se désintéresser de la « logique », et de nous offrir, comme solution du problème qu'il s'obstine à ne pas voir, son apologétique d'autruche et sa foi du charbonnier. Mais qui voudrait donc, à la réflexion, d'une foi étrangère à la raison ? Qui consentirait de gaieté de cœur à ne chercher dans la croyance que la solution expérimentale d'un problème personnel, à passer sous silence le problème de vérité objective ? Quel esprit probe ne serait prêt à sacrifier celui-là à celui-ci, si les deux se pouvaient séparer ? Et comment se contenter jamais, je ne dis pas même d'un *credo quia absurdum*, mais d'un *credo licet absurdum* ? » (p. 383, 384).

2. *Newman*, p. 391.

conscience juge certainement immorale; ce principe est très juste et en même temps très newmanien[1]. On peut encore éclairer, par le témoignage de la conscience, la valeur morale d'une religion considérée dans son ensemble ou d'un dogme pris en particulier, et ce témoignage, comme nous le disions plus haut, est très précieux, soit pour préparer les non-croyants à la foi, soit pour raffermir les fidèles. On peut enfin faire de la conscience morale le juge souverain qui prononce en dernier ressort sur la vérité de chaque dogme en le jugeant par l'expérience religieuse : le dogme de la Résurrection est véritable, parce qu'il enrichit ma vie morale.

Eh bien, disons-le franchement, si cette dernière interprétation est la vraie, si c'est là le « message de Newman », ce message n'est point pour nous. Si dans cette question on se défie de la logique, qu'on en croie du moins l'expérience : on peut voir les fruits qu'a portés la philosophie de Schleiermacher, et ce principe du primat de la conscience individuelle, ainsi entendu : de toutes les négations qui ont peu à peu réduit à néant le credo des protestants libéraux, y en a-t-il une seule qu'on n'ait prétendu justifier au nom de la conscience? Si on nie la conception virginale du Sauveur, c'est pour ne pas l'isoler de l'humanité; si on nie sa divinité, c'est pour qu'il soit plus pleinement notre frère; et des gens nous assurent d'expérience qu'ils trouvent dans ce dogme nouveau du Fils de l'homme un charme très pénétrant pour leur piété, un appui très ferme pour leur vie religieuse.

Nous dirons que leur conscience est faussée et leur témoignage récusable; mais comment l'établirons-nous sinon par la réalité objective de ces vérités qu'ils nient? Quand saint Paul voulait prouver à ses fidèles de Corinthe la résurrection du Christ, il ne leur disait pas : Faites l'expérience de cette croyance et voyez si elle est vraie. Il disait : Ce fait, je vous l'ai enseigné comme je l'ai reçu, et voici les témoins qui le garantissent : c'est Céphas, ce sont les cinq cents qui l'ont vu ensemble, c'est Jacques, c'est moi-même. Et il ajoutait avec sa rude franchise : Si le Christ n'est pas ressuscité en effet, notre prédication est vaine, notre foi est vaine, notre vie est la plus misérable de toutes; nous n'avons plus ici-bas qu'à manger et à boire, en attendant la mort demain. Cette apologétique, c'est la nôtre : si nous croyons à la résurrection de Jésus-Christ, ce n'est pas parce que « notre cœur d'homme plaide sa cause », c'est parce que Notre-Seigneur est en effet ressuscité.

D'ailleurs, en suivant cette méthode, nous n'aurons pas la tristesse

1. *Grammar of assent*, x, 2, 2. p. 419 : « Nulle religion ne vient de Dieu, qui contredit notre sens du bien et du mal. C'est indubitable; mais d'autre part nous devons être absolument sûrs que, dans un cas particulier qui nous est présenté, nous avons établi d'une façon satisfaisante quelles sont les lois de notre nature morale, que nous les avons appliquées correctement, et enfin que cette application était légitime. Il est certain que les préceptes d'une religion peuvent être absolument immoraux : une religion, qui imposerait le mensonge ou la communauté des femmes, perdrait *ipso facto* tout droit de revendiquer une origine divine. »



de nous séparer du cardinal Newman et d'avoir à récuser son témoignage. A défaut d'autre preuve, ce dernier chapitre de M. Bremond le montrerait assez clairement ; il faut vraiment que la pensée du grand cardinal ait été bien éloignée de celle qu'on lui prête, pour que dans toute son œuvre un critique aussi pénétrant, un lecteur aussi assidu n'ait pu relever que deux ou trois textes, dont aucun, j'ose l'affirmer, ne comporte l'interprétation qu'il en donne [1].

1. Le premier de ces textes, et le plus significatif en apparence, est emprunté à l'autobiographie (*Lettres*, I, p. 122). M. Bremond le rapporte ainsi (p. 414) : « Newman lui-même nous reconnaît ce droit (de discuter la doctrine, du point de vue de la conscience), lui qui s'est révolté contre l'enseignement de ses maîtres anglicans, « parce que cet enseignement ne correspondait pas exacte« ment à ses propres expériences religieuses ». » Un peu plus haut (p. 393), M. Bremond avait interprété de même ce passage et en avait ainsi cité en note le texte original : « Anglican teachers had from the first failed to find a response in his own religious experience. » Si l'on se reporte à l'autobiographie, on constate que M. Bremond a cité de mémoire et qu'il a été mal servi par ses souvenirs : il n'est pas question de maîtres anglicans, mais de doctrine calviniste, et la portée du passage est tout autre ; Newman raconte (en parlant de lui à la troisième personne), comment, vers 1825, les ouvrages de Sumner et de Butler, et l'influence personnelle de Hawkins avaient peu à peu ébranlé son calvinisme ; il poursuit : « Bien que *la force de la logique et les influences extérieures* aient eu tant d'action sur M. Newman pour l'amener à changer ses opinions religieuses, on ne doit pas supposer que l'enseignement des faits n'y ait pas eu sa part » (though the force of logic and the influence of others had so much to do with Mr Newman's change of religious opinions, it must not be supposed that the teaching of facts had no part in it) ; il constate dans sa paroisse que « le calvinisme n'est pas la clef des phénomènes de l'humaine nature, tels qu'on les rencontre dans le monde » ; puis, évoquant ses souvenirs d'enfance, il reconnaît les bienfaits qu'il a retirés des éléments de christianisme engagés dans la doctrine calviniste, et il ajoute : « *but, after all, the Evangelical teaching, considered as a system and in what was peculiar to itself, had from the first failed to find a response in his own religious experience, as afterwards in his parochial* » (mais, après tout, la doctrine calviniste, considérée comme système et dans les points qui lui sont particuliers, n'avait point répondu d'abord à son expérience personnelle, ni plus tard à son expérience paroissiale). — Ce passage montre donc seulement que l'expérience seconda l'action efficace de l'enseignement et de la logique, et contribua à éloigner Newman des doctrines calvinistes.

Le second texte (cité p. 393 et p. 414) est emprunté aux *Essais critiques et historiques* : « apostolical order is an ethical principle, or it is not worth much », c'est-à-dire « si le principe de la succession apostolique n'était pas un principe moral, il aurait peu de prix » ; ce qui est loin de signifier : « je ne croirais pas à la vérité de ce principe, si je n'y trouvais un bienfait pour ma vie morale ». — Le troisième (cité p. 395-396 et rappelé p. 416) est tiré de la réponse à Gladstone. Gladstone avait demandé : Que feraient des officiers catholiques, si le pape infaillible leur ordonnait de tourner leurs armes contre l'Angleterre ? Newman répond : La conscience parlerait plus haut que le pape. Il me paraît évident que cette réponse implique uniquement le primat de la loi naturelle sur la loi positive ; si l'on tient cependant à faire passer ce principe du domaine moral dans le domaine dogmatique, on n'en tirera rien de plus que la règle purement négative posée plus haut (p. 499, n. 1) : une doctrine certainement immorale se condamne elle-même.

La vie même de Newman nous manifeste encore plus clairement sa doctrine : il est très vrai que la démarche la plus grave de son existence, sa conversion au catholicisme, lui fut inspirée par sa conscience. Mais encore, qui avait éclairé sa conscience ? Peut-on réduire tout le progrès de sa vie religieuse au développement spontané de cette expérience initiale, qui avait provoqué sa « première conversion », à l'âge de quinze ans ? Evidemment non ; cette impression, très vive, mais très obscure, eut pour premier résultat de confirmer Newman dans ses croyances calvinistes ; la vérité survécut à l'erreur, le sentiment de la présence et de la grandeur de Dieu demeura vivant, après même que l'assurance mensongère de sa prédestination se fût dissipée ; ce ne fut donc pas cette expérience qui fixa l'orientation de la pensée de Newman ; ce fut sa pensée qui, s'éclairant peu à peu, discerna les éléments de vérité dans une impression obscure et ambiguë. Et si l'on demande encore d'où vint la lumière, la réponse, je crois, n'est pas douteuse : il faut sans doute faire la part très grande à la grâce, à la prière, à l'admirable loyauté d'une âme qui « jamais n'a péché contre la lumière », mais il faut en même temps accorder une influence décisive à l'étude historique du christianisme ; c'est ce travail qui révéla à Newman l'Eglise des Pères, et dans l'Eglise des Pères, l'Eglise catholique.

C'est une joie pour moi de me retrouver ici d'accord avec M. Bremond et de pouvoir citer de lui une page excellente ; répondant au Dr Abbott, qui accuse Newman de s'être guidé par l'imagination, non par la raison, il fait ainsi parler son héros : « De la poussière des vieux livres, une vision m'est apparue, l'Eglise des Pères ; des mains se sont tendues pour me faire signe, des voix m'ont appelé. Impression, si vous voulez, mais lumineuse, mais convaincante. Ensuite, à force de contempler ces revenants, peu à peu il m'a semblé qu'ils n'étaient pas morts. Ou plutôt leur clarté se répandait sur les hommes et les choses d'aujourd'hui. Les regardant, eux, j'ai vu, de mes yeux vu, l'Eglise romaine. Malgré moi, je l'ai reconnue. Elle et eux, en dépit des difficultés, c'est toujours la même chose. *Sic ille manus, sic ora*... Eh ! demandez-vous tant d'arguments pour reconnaître sur le visage d'un enfant les traits de son père. Tout l'embarras de vos preuves n'approche pas de la clarté de mes impressions [1]. »

C'est ainsi que Newman s'est converti ; c'est ainsi qu'il essaie de convertir les autres. Dans sa *Grammaire de l'assentiment*, Newman consacre un long chapitre aux preuves de la religion naturelle (p. 389-409), puis de la religion révélée (p 409-492) ; on a évidemment le droit de chercher là sa méthode apologétique ; or celle que

1. *Newman*, p. 110. Newman lui-même a bien des fois attesté ce fait ; v. g. *Anglican difficultees*, I, p. 320 : « Si on lui demande pourquoi il s'est fait catholique, il ne peut donner que cette réponse, celle que son expérience intime, que sa conscience des choses lui présente comme la seule vraie : il est venu à l'Eglise catholique simplement parce qu'il la tenait, et elle seule, pour l'Eglise des Pères. » On peut voir la traduction de tout ce passage dans le *Dict. de théol.*, art. *Apostolicité* (de M. Bainvel), col. 1626, 1627.



l'on y trouve n'est point seulement ni même principalement la méthode de l'immanence, c'est avant tout la méthode historique traditionnelle; voici comment M. Dimnet expose la doctrine du deuxième paragraphe, c'est-à-dire la démonstration chrétienne d'après Newman : « Nous n'avons qu'à rechercher dans quelle religion se trouveront les marques les plus convaincantes d'une intervention providentielle. Newman les trouve, comme les apologistes classiques, dans la pureté du monothéisme hébreu et la conservation providentielle d'Israël, dans le concert des prédictions de l'attente et de la venue du Messie, dans la diffusion miraculeuse du christianisme, enfin dans les innombrables harmonies que, une fois la doctrine du Christ acceptée et embrassée, on trouve entre elle et la révélation naturelle[1]. En somme, l'apologétique positive de Newman est exactement celle de Joseph de Maistre, Lamennais, Bonald et même Nicolas, complétée par les démonstrations classiques de Paley[2]. » Quant à la valeur que Newman accorde à cette apologétique, elle n'est pas douteuse : chacun de ces arguments historiques, pris isolément, ne donne qu'une probabilité, mais la convergence de de ces probabilités produit la certitude[3] : quiconque parcourt, dans un esprit vraiment religieux, l'histoire de la révélation chrétienne, ne peut y méconnaître l'action de Dieu.

M. Bremond, dans son recueil de morceaux choisis de Newman sur la *Psychologie de la foi*, a consacré tout un chapitre à l'apologétique de Newman. Il a cru pouvoir omettre toute cette démonstration, comme étant peu originale et ne pouvant pas éclairer, appliquer et confirmer la psychologie newmanienne de la foi (p. 357). Une telle omission est très regrettable et elle fait constater, une fois de plus la difficulté de rendre dans des recueils d'extraits la richesse et la complexité de la doctrine de Newman[4]. J'ajouterai que si la psychologie et la logique de Newman semblent nous conduire à une apologétique différente de celle-ci, il paraît peu newmanien de préférer ici la théorie du maître à sa pratique, de n'estimer que ses

1. M. Dimnet note ici . « L'argument tiré du miracle n'est qu'indiqué en passant. Cependant il est indubitable que Newman en était personnellement très frappé (*Gramm.*, p. 427). » Cette remarque me paraît d'une justesse évidente, et j'avoue ne pouvoir comprendre l'interprétation contraire que M. Bremond donne de l'*Essai sur les miracles* (*Newman*, p. 131 sq.).

2. *La pensée catholique*, p. 121.

3. Cf. DIMMET, introduction à *La foi et la raison*, p. XLVI : « Pour lui, il accepte pleinement la probabilité de l'apologétique traditionnelle et cette probabilité se retrouve dans tant de cas divers, elle éclate dans des coïncidences si saisissantes qu'elle équivaut à la certitude. »

4. Voici le jugement qu'a porté un Newmanien très compétent, M. Wilfrid Ward, sur un autre recueil d'extraits : « L'année dernière l'abbé Bremond a publié une traduction française de l'*Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*; la connaissance très étendue qu'il possède de la littérature anglaise nous eût permis d'attendre de lui de meilleurs travaux; cette traduction est si mutilée que l'on est surpris qu'il y ait attaché son nom. M. Bremond a semblé croire qu'il lui suffirait d'avouer dans sa préface que la traduction était man-

spéculations et de négliger cette apologétique vraiment vécue par lui et qui a décidé de sa vie.

M. Bremond, en nous présentant son héros, nous avertit, dès la première page, des difficultés de cette étude: « Presque tous les livres que l'on a écrits sur lui fourmillent de contre-sens. Littérature décevante qui nous promène des plus inintelligentes calomnies aux plus vagues apothéoses, de la caricature à la légende! » Si, au jugement d'un critique très compétent, M. Bremond lui-même n'a pas entièrement échappé à la loi commune[1], que dire de tant de Newmaniens d'occasion, qui n'avaient ni sa longue préparation, ni son talent[2]?

On comprend que ceux à qui la gloire de Newman est chère, aient tenu à la défendre contre tant d'interprétations fâcheuses. M. Ward l'a fait dans un article sévère publié dans le *Tablet* sous le titre: « Newman vu à travers des lunettes françaises .» L'archevêque de Westminster l'a fait avec plus d'autorité encore dans son discours de Birmingham; en voici la péroraison[3]:

« Nous ne devons pas oublier un autre monument à la mémoire de J.-H. Newman; ce monument, nous en avons tous la garde, nous

vaise. Est-elle aussi mauvaise que M. Bremond le dit, je n'ai pas eu le loisir de m'en assurer. Le pire contre-sens que j'aie trouvé — j'en parlerai un peu plus bas — se trouve dans l'introduction de M. Bremond lui-même; le passage en question est exactement traduit dans le corps de l'ouvrage. Mais cette traduction française a un défaut aussi sérieux que des inexactitudes d'expression: dans une analyse historique vraiment délicate et complexe, où Newman a pris un soin tout spécial d'éviter les généralisations sommaires, les précisions très importantes qu'il apporte à ses jugements sont à maintes reprises omises par le traducteur. Il est probable que la plupart des théologiens français formeront d'après ce livre leur jugement sur Newman, et c'est pour cela que ce livre est très décevant. De plus, l'introduction de M. Bremond fait voir, et son ouvrage récent sur Newman confirme cette impression, que le côté philosophique de l'œuvre de Newman est loin d'avoir été entièrement saisi par lui. » (*Newman through french spectacles. The Tablet*, 21 juillet 1906, p. 86.)

1. M. Wilfrid Ward termine ainsi sa critique dans l'article cité plus haut: « Je dirai, pour conclure, que je suis un des nombreux lecteurs qui doivent beaucoup aux écrits de M. Bremond; il a droit à la reconnaissance des catholiques anglais pour l'admirable esquisse qu'il leur a donnée récemment de leur grand compatriote, le bienheureux Thomas More. Mais le crédit qu'il s'est acquis par ses bons travaux est une raison de plus pour signaler des inexactitudes comme celle que j'ai relevée. M. Bremond est un véritable artiste, mais le meilleur artiste ne peut pas peindre ce qu'il ne voit pas; il n'a pas compris l'homme dont il parlait; je ne puis m'expliquer autrement qu'il n'ait pas saisi la portée du contre-sens que j'ai discuté; je ne puis non plus m'expliquer autrement une grande partie de son livre récent sur Newman: cette étude me semble aussi inexacte dans sa psychologie que défavorable au grand écrivain à qui elle est consacrée. » (*Ib.*, p. 89.)

2. De tous ceux-là je n'ai pas voulu parler dans cette chronique, je citerai seulement, à titre d'exemple, l'article de M. P. Michaud sur le *Newmanisme* dans la *Revue internationale de théologie* d'octobre 1905 (p. 633-660).

3. *The Tablet*, 13 octobre 1906, p. 582. L'*Univers* du 10 décembre a déjà donné une traduction de ce passage.

devons veiller sur lui, le préserver, le défendre : je veux parler de son influence et de son enseignement. Nous devons être très jaloux de son renom et très attentifs à ses doctrines. Dieu l'a suscité pour faire face aux difficultés déjà soulevées, il lui a donné aussi l'intuition de périls encore cachés à la plupart des yeux. Quand nous avons à traiter des premières, nous avons un guide sûr dans ses écrits ; en face des seconds, prenons garde de ne pas faire violence à sa doctrine pour lui imposer une forme qu'il eût désavouée. Ce danger est plus grand pour ceux dont la langue de Newman n'est point la langue maternelle, et qui sont toujours enclins à construire des systèmes logiques, alors même qu'ils doivent les fonder tant bien que mal sur des matériaux rapportés de droite et de gauche. Le cardinal Newman n'a jamais prétendu ériger ainsi un système ; si nous pouvons nous attacher avec amour et respect à son propre enseignement, ce respect même nous inspirera une crainte salutaire de certains de ses interprètes. Le moment peut venir où il serait nécessaire de désavouer de tels commentateurs, de peur que leurs interprétations ne fussent prises pour sa doctrine, et que notre grand docteur anglais ne fût rendu responsable de leurs imaginations. Ce danger n'est pas chimérique : ceux qui, à l'étranger, ne connaissent point Newman par ses propres écrits, mais seulement par ces interprètes sans mission, sont amenés à craindre qu'à son insu et contre son intention il n'ait été le précurseur de théories qui leur semblent très dangereuses pour la foi et les traditions de l'Eglise.

« C'est, nos très chers frères, dans l'histoire de sa vie que nous trouverons une réponse à ceux qui se méprennent sur sa doctrine, parce qu'elle ne leur est pas familière, et à ceux qui s'efforcent de trouver dans ses écrits la solution de tous les problèmes présents et futurs. Pas à pas il a suivi la main de Dieu qui le guidait, et c'est à mesure que Dieu les lui présentait qu'il abordait une tâche après l'autre. Il regardait, derrière lui, les siècles passés de l'Eglise pour ne s'écarter jamais de ses traditions, devant lui, les faits nouveaux pour voir comment les harmoniser avec l'antique doctrine et ses formes actuelles. Il n'a jamais rejeté les nouvelles formules parce qu'elles étaient nouvelles ; il ne les a jamais acceptées à cause de leur nouveauté ; il pesait tout à la lumière de la vérité divine, dans un esprit de prière humble, paisible et confiante. Jamais il n'a devancé le jugement de l'Eglise ni n'a usurpé ses droits. Mais à cette voix infaillible il fut toujours prêt à se soumettre, convaincu que c'était obéir à la voix de Dieu lui-même. Que sa doctrine nous guide, que sa vie nous inspire, que son exemple nous encourage à faire, chacun de notre côté, la tâche que Dieu nous a confiée. Puisse sa mémoire vivre toujours parmi nous ! puissions-nous ne jamais cesser de remercier notre divin Maître d'avoir suscité parmi nous, à l'heure où il nous était si nécessaire, un docteur dont la voix a retenti jusqu'aux limites mêmes du monde anglais, et dont la parole aujourd'hui éclaire et fortifie des nations qui, depuis bien des générations, avaient cessé de se tourner vers l'Angleterre pour y chercher une direction dans les choses spirituelles. »

J. LEBRETON.

Revue des Revues

REVUES FRANÇAISES

Revue thomiste (novembre-décembre 1906). — R. P. Gardeil : *La Crédibilité* (2e partie). *Les Problèmes*, III. *La Crédibilité et l'Apologétique.* — A noter cette appréciation de la méthode d'immanence : « Aussi, nous préférons la première conception [1], et, la dépouillant de ce que certaines expressions ont peut-être de trop absolu, laissant là exigences et nécessité, expressions qui, dans la langue des promoteurs de cette apologétique, — ils ont pris soin de nous en avertir, — ne signifient rien d'ontologiquement absolu, mais traduisent seulement une volonté toute subjective, une aspiration vers un meilleur état [2], envisageant donc toute exigence immanente de l'Unique nécessaire comme relative, ne nous sera-t-il pas permis de voir dans cette sorte d'optatif naturel une préparation au surnaturel ? Assurément, c'en est une, et qui a tout d'abord l'avantage d'avoir déblayé le terrain de tout le reste, d'avoir fait émerger, là où il n'y avait plus qu'un phénoménisme stérile, la question de l'Unique nécessaire, du salut, d'avoir incité l'esprit à la recherche, coûte que coûte, de sa solution. Cela est considérable ! et, Dieu aidant, on peut tout attendre de cette apologétique qui nous met dans l'état de pleine bonne foi. *Dieu aidant*, dis-je, et nous correspondant, car il est sûr que *facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*, que la vraie foi est le fruit assuré de l'intention droite. »

Etudes (20 décembre 1906). — L. De Grandmaison : *John Henry Newman considéré comme maître.* — « Newman est un grand maître; il excelle à éveiller les âmes engourdies dans la routine d'une religion toute extérieure; il anime puissamment les esprits déjà formés, mais portés au simplisme, en leur révélant la complexité, la profondeur des notions et des actes religieux, déjà possédés ou accomplis par eux; il excite le théologien, en le confrontant avec les difficultés majeures, et le met sur la voie de solutions meilleures. C'est un psychologue, quelquefois un initiateur de génie... Mais ce don redoutable de se mettre tout entier dans son œuvre a souvent sa rançon, qui est de n'y mettre que soi. Il impose à l'esprit du disciple les inquiétudes, les troubles, les impuissances de l'auteur sans lui donner toujours les moyens de les dépasser. Rien, j'entends rien qui compte, ne comble les lacunes, ne rejoint les moments inconnexes, n'achève les imperfections de la pensée du maître. Newman

1. Le surnaturel absent de la nature.

2. Aspiration que saint Thomas décrit en ces termes : *Homo appetit naturaliter se esse completum in bonitate. Quæst. disp. de Veritate*, XXII, 7 ; Cf. de Groot, O. P, *Summa apol. de Ecclesiâ*, édit. 3e, Ratisbonne, 1906, q. 1, a, 1, *de neo-apologeticâ.*

n'est pas un formateur : trop personnel, trop incomplet, trop subtil, et, si j'ose le dire, trop fluent pour donner une assiette stable et de grandes lignes assurées à l'esprit des commençants. » — P. BERNARD : *Le Kulturkampf et le Chancelier de fer. Comment on organise une persécution.* — JOSEPH BRUCKER : *L'histoire primitive dans la Genèse :* « Que les premiers récits de la *Genèse* forment une histoire proprement dite, véritable et réelle, bien que sous une forme très différente de nos histoires modernes, cela est clairement supposé par l'usage que les écrivains de l'Ancien et du Nouveau Testament, avec le Sauveur lui-même, en ont fait, et par la grande place que l'Eglise leur a toujours donnée dans son enseignement soit théologique, soit catéchétique, ainsi que dans les prédications populaires. De là déjà un fort argument en faveur de l'historicité de ces récits, qui est décidée sans appel par le *consensus* moralement unanime des saints Pères et des Docteurs, représentant la tradition apostolique indéfectible. J'ai encore récemment rappelé cette preuve en insistant spécialement sur le fait qui donne à ce *consensus* son autorité infaillible, à savoir que les Pères, unanimement, affirment le caractère historiquement vrai de la *Genèse* comme inséparable de son inspiration et, par suite, comme imposée à notre foi de catholiques. » — ADHÉMAR D'ALÈS : *Cultes, mythes et religions* [1]. « Notons l'idée-mère de ces deux volumes et, sans doute, de ceux qui suivront, car nous n'avons ici que les deux premiers termes d'une série. Tout se résume dans la relativité absolue de tout l'ordre religieux et moral. La marche de l'humanité, en ce monde, nous y est décrite comme une émancipation progressive, qui, au joug natif d'une superstition universelle, substitue peu à peu la liberté du rationalisme intégral... Au demeurant, ces efforts, renouvelés de Lucrèce, auront, sans doute, le même avenir que l'effort du poète épicurien. L'homme, qu'une expérience trop facile avertit des bornes de sa nature, et qu'un instinct profond pousse à chercher au-dessus de lui-même une solution à l'énigme de ce monde, ne se résignera pas à voir, dans l'organisation de notre planète, pour la plus grande commodité de la vie présente, le dernier mot de sa destinée. Il lui restera toujours quelque respect pour ces grands mots qui ont fait les grands hommes : piété, adoration, humilité... Voilà pourquoi les religions positives sont encore assurées d'un assez long avenir. »

Revue des Deux Mondes (janvier 1907). — E.-M. DE VOGÜÉ : *Ferdinand Brunetière.* — « De plus en plus blessé dans son amour de l'ordre par l'anarchie croissante dans les idées et dans les faits, il se rapprocha de l'édifice catholique. On le vit d'abord rôder, si je puis dire, autour de la cathédrale, examiner et louer en connaisseur la belle architecture du vaisseau, les commodités qu'il offrait aux foules sans abri. C'était le temps où nous rêvions tous de réconci-

1. *Cultes, mythes et religions*, par SALOMON REINACH. membre de l'Institut. Paris, Leroux, in-8°, t. I, 1905, VIII-468 pages; t. II, 1906, XVIII-467 pages.

liation sociale, à la lueur du phare allumé devant nous par le pape Léon XIII. Relisez *Une visite au Vatican* : Brunetière trouva là un grand esprit de sa famille, qui le comprit et l'aima. N'était il pas l'un des rares laïques contemporains qui eussent lu la *Somme* de saint Thomas, le seul capable de récrire cette *Somme* pour notre âge ? Il sortit du Vatican à demi conquis. Peu après, il se risqua dans la cathédrale ; d'un pas lent et loyal, tâtant le terrain, se donnant sur un point, se reprenant sur un autre, il avança jusqu'à l'autel. Au soir d'une journée triomphale pour l'orateur et décisive pour l'homme intérieur, comme il parlait au banquet qui suivit la conférence de Besançon sur *le Besoin de croire*, il dit : « Je me laisse faire par la vérité... » Belle parole qui fut la devise de toute sa vie et devrait être l'épitaphe gravée sur son tombeau ! Depuis lors, dans ces « discours de combat » prononcés à Besançon, à Lille, un peu partout, le dialecticien s'acheva en apôtre. Sa fougue généreuse faisait songer à un autre argumentateur apostolique, à saint Paul courant de Damas en Asie Mineure, en Grèce, multipliant les controverses et les épîtres, amenant les Gentils du dieu inconnu à son Dieu connu. »

Le Correspondant (25 décembre 1906). — ETIENNE LAMY : *Brunetière*. — « Pour goûter, à la fois craint et admiré, la tranquille jouissance des honneurs obtenus ou certains, il suffisait que, néophyte discret de sa lumière nouvelle, il l'entretînt en veilleuse, sans la laisser voir du dehors, comme tant d'autres qui, faisant confusion entre les préceptes de l'Evangile, mettent dans leur foi la modestie conseillée pour la charité. Brunetière avait mieux lu cet autre précepte que la lumière doit être élevée sur le chandelier. Si rien n'était plus nécessaire que de connaître la destinée de l'homme, tout homme était un témoin et devait sa parole à tous. Dès que Brunetière eut un commencement de certitude, il se crut tenu de la dire, même en son état imparfait, comme un médecin qui, croyant toucher à la découverte d'un grand remède, n'attendrait pas de l'avoir entièrement trouvé et, sans songer ni à son profit ni à sa gloire propres, livrerait au public les résultats inachevés de ses expériences pour hâter, par cette collaboration où il appellerait tout le monde, l'avènement du bienfait... Brunetière appartenait à une génération dont le cerveau est tout à l'orgueil des connaissances exactes et le cœur à l'espérance d'un sort moins inégal entre les classes : il voulut prouver que la foi n'avait rien à craindre du progrès intellectuel et qu'elle était inspiratrice des réformes sociales. Il imposa à ceux qui auraient récusé, sur la qualité seule, les théologiens, l'obligation d'accepter une lutte où la raison d'un penseur devenu catholique défiait la raison de penseurs demeurés incrédules. Au moment où ceux-ci prétendaient, au nom de la science, exclure toute hypothèse religieuse des controverses sérieuses, il vint, égal aux plus doctes par la connaissance des systèmes en crédit et supérieur à presque tous les combattants par l'art de manœuvrer les armées des preuves, pratiquer la défection parmi les arguments que

l'impiété croyait siens, la combattre avec les troupes recrutées par elle, sur les champs de bataille où elle s'était fortifiée. »

Revue de Fribourg (décembre 1906). — VICTOR GIRAUD : *Un grand Français, Ferdinand Brunetière.* — « Si grand qu'ait été chez lui le talent, la qualité morale était encore supérieure. Le nombre de services que cet homme a rendus dans sa vie, — on le verra bien si on publie un jour, ce que j'espère, son énorme correspondance, — est incalculable. Je sais de lui des traits de générosité, de délicatesse et de bonté tout simplement exquis. « Croyez-moi, *du fond du cœur*, votre bien affectueusement dévoué », était une formule par laquelle il terminait volontiers ses lettres à ses bons amis. Ceux-là étaient nombreux, — car il était de ceux à qui l'on s'attache, — et on ne s'imagine pas, quand on n'en a pas été témoin, la stupeur, l'accablement douloureux, l'émotion profonde et les larmes qu'a causés cette perte, hélas! trop prévue. Le public n'a que faire de nos sentiments personnels, et ce grand mort, qui détestait l'exhibition des choses du cœur, m'en voudrait d'étaler les miens. Mais quand je songe à sa courageuse, et loyale, et progressive ascension vers la lumière, aux jours étrangement troublés où nous vivons, au rôle si bienfaisant qu'il aurait pu jouer encore, sa disparition, dans ces circonstances, me paraît prendre un sens cruellement symbolique, et je me sens triste, infiniment triste... Les temps sont durs pour les catholiques de France. »

La Revue hebdomadaire (15 décembre 1906). — GEORGES GOYAU : *Ferdinand Brunetière.* — « Les mêmes préoccupations de morale sociale qui avaient guidé M. Brunetière « sur les chemins de la croyance » l'inspiraient dans la tâche nouvelle qu'il s'imposait, et qui consistait à tracer au grand jour, pour ceux qui le liraient ou l'écouteraient, les chemins qu'une force mystérieuse lui avait à lui-même frayés. *Son apologétique fut une apologétique sociale.* Il montra non point la compatibilité entre le christianisme et la démocratie, — thèse embarrassée, qui affecte l'aspect d'une capitulation, — mais, tout au contraire, ce qu'il y a de postulats chrétiens dans la notion de démocratie, d'exigences chrétiennes dans la vie d'une démocratie, et quelle « convenance intense » existe entre la démocratie et le catholicisme. Il montra, non point en quelle mesure le catholicisme se peut accorder avec des systèmes voisins ou hostiles, mais, bien plutôt, comment tout ce qu'il y a de vérité dans ces systèmes converge vers le catholicisme, et comment tout ce qui, dans ces systèmes, satisfait les aspirations ou les besoins des hommes, réclame un complément, qui est le catholicisme. »

Le Sillon (25 décembre 1906). — LOUIS GILLET : *Brunetière.* — « Ce savant, ce critique a été, en un temps où la parole de Dieu meurt sans échos dans les églises, le véritable restaurateur de l'éloquence de la chaire. Il l'a laïcisée, il l'a vivifiée. Son vrai rôle a été de faire rentrer dans le discours sa matière éternelle, la matière morale. Pas une question qu'il n'eût le secret de réduire à un problème

humain. Par là, il était de la race des Pascal et des Bossuet. Son génie fut la perception infaillible de l'élément moral de toute chose; son objet, la destruction de toutes les équivoques par où on tend à le dissoudre en des formules étrangères. Tel est le fond de ses controverses les plus fameuses. Le principe de l'article célèbre et tant calomnié sur la « faillite de la science » n'était que la distinction du progrès scientifique et du progrès moral. Il ne contestait pas la réalité du premier; il refusait à la science le pouvoir d'assurer le second, et de produire mécaniquement du bonheur et de la vertu. De même, dans sa critique lumineuse de l'idée de solidarité, il démontrait qu'on n'arrivait à en faire un idéal qu'en y introduisant un principe de moralité qui n'est point contenu dans la donnée originale. Dans l'idée de patrie, enfin, il ne voulait voir ni une simple unité linguistique, ni une expression matérielle de territoire, de climat ou de race, mais une des créations supérieures de la moralité. Il fit ainsi le tour des questions contemporaines et fut partout assez heureux pour démontrer victorieusement l'intégrité, l'indépendance et la souveraineté de l'ordre social. Mais un second trait de son talent, son tempérament d'orateur, lui fit voir la morale elle-même sous son aspect social. Autant que l'idée de moralité, l'idée de société forme l'essence de sa pensée. Il ne sépare pas l'une de l'autre. Elles ne sont pour lui que les deux termes d'une équation fondamentale. Cette socialisation hardie de la morale le distinguait des protestants autant que sa morale ardente l'écartait des socialistes. Cette double idée, au contraire, le rapprochait de l'Eglise romaine. On a reproché à sa conversion d'avoir été déterminée par son amour de l'autorité. C'est une erreur grossière, si ce n'est pas un de ces quiproquos imbéciles répandus à dessein par la soi-disant libre-pensée. La vérité est que Brunetière admira dans l'Eglise le miracle vivant d'une société parfaite, fondée sur la loi morale. C'est en elle seule que se justifiaient, à ses yeux, les espérances de la démocratie. »

Les Annales de la Jeunesse catholique (10 décembre 1906). — H. P. : *Préjugés à combattre* : *La Religion, c'est bon pour les enfants.* — « Bref, on a « fait ses communions », c'est fini. Non, qu'on renie le passé ou qu'on se repente de ses ferveurs premières : on le fera extérieurement, à l'occasion, par pose et sans sincérité, mais... c'est fini : « La Religion a cessé d'être utile ». A cette allégation nous pouvons répondre tout d'abord que le vrai, le vrai immédiatement pratique surtout, n'est jamais inutile. Or quoi de plus immédiatement pratique pour l'homme que de savoir, et de façon à n'en pouvoir douter, d'où il vient, où il va, quel est le but de la vie, quels sont les moyens à employer... La Religion le disait, et ce n'était pas une croyance aveugle, mais une foi réfléchie et fondée en raison. Cette certitude des destinées humaines, que la philosophie sans Dieu demeure impuissante à procurer, serait à elle seule un motif suffisant pour faire entrer la Religion dans la vie de l'homme qui pense — ou croit penser. La Religion éclaire la vie : l'homme revendiquera-t-il

le privilège de marcher dans les ténèbres, ou prétendra-t-il se contenter de la faible lueur de la raison qui lui montre précisément où chercher la pleine lumière, et le conduit à la Religion. Mais passons. « Dans l'enfant les passions sont faibles, il est facilement soumis... et pourtant, on le reconnaît, la Religion lui est utile, la Religion le « tient ». Et on affirme qu'au moment où il entre dans sa quinzième année, où il va être entouré de scandales au dehors et dévoré au dedans par le feu des mauvaises convoitises, le frein qui le retenait devient inutile, qu'il est raisonnable de le briser! Pauvre adolescent : il entend sans doute dans sa conscience laïcisée la voix impersonnelle du devoir, pour lui désormais sans fondement. Elle lui dit : « Ne fais pas cela. » Mais une autre voix, autrement impérative, catégorique et vivante celle-là, la voix de la chair, aura vite couvert la voix de l'abstraction. L'adolescent raisonne, et il dira : Qu'importe le bien, le mal, la conscience, le devoir, puisqu'il n'y a plus de Juge, plus de sanction, plus d'âme, puisqu'il n'y a plus qu'une seule chose : jouir. Non, la Religion ne devient pas inutile pour l'adolescent. — L'adolescent est devenu homme..... Bonne pour le pauvre, pour l'ouvrier, la Religion est encore plus utile au riche, au puissant. Elle seule pourra mettre un frein à ses appétits, lui faire concevoir l'étendue de sa responsabilité, lui inspirer pour le pauvre un amour assez fort pour lui faire respecter ses droits. La Religion empêche le fort d'écraser le faible et le faible de se révolter injustement contre le fort; le riche de mépriser le pauvre et le pauvre d'envier le riche : faibles, forts, pauvres et riches, elle les met tous dans la commune poursuite d'un but unique. Non, la Religion n'est pas seulement utile à l'enfant, à l'adolescent, à l'homme : c'est la société elle-même qui en a besoin. » — (1[er] janvier 1907). — HENRI BAZIRE : *M. Brunetière.* — « M. Brunetière est mort à l'heure où la lutte bat son plein, ce qui prouve que Dieu n'a besoin de personne. Aussi bien, la tâche des penseurs, des orateurs, des écrivains semble-t-elle interrompue un instant : c'est à la force surnaturelle contenue dans le christianisme qu'il appartient de se révéler. Le petit curé de campagne et la pauvre femme qui dit son chapelet peuvent devenir entre les mains de Dieu des champions de sa cause, comme le fut à un titre différent le philosophe et l'académicien. C'est la grande leçon d'humilité que nous donne l'Eglise, cette grande égalitaire quand il s'agit des âmes; et l'histoire confirme son enseignement en nous montrant que l'infinie valeur attachée par Dieu à la foi des humbles se traduit au dehors par d'étonnantes merveilles. Que de fois la petite pierre a renversé le géant! C'est à cette intelligence de l'humilité chrétienne nécessaire que l'on reconnaît que M. Brunetière avait pénétré le catholicisme jusqu'au tréfonds. On se rappelle le triple reproche que, dans sa conférence sur Calvin, faite à Genève même, il adressait au réformateur. Il lui faisait grief d'avoir « intellectualisé », « aristocratisé », « individualisé » la religion. Et dans son discours sur le *Besoin de croire*, après avoir posé cette question : Qu'a t-il manqué à Auguste Comte? il répondait : « Un peu d'humilité. Manquer d'humilité, vous le savez, hélas! c'est ce qu'on pour-

rait appeler la grande hérésie des temps modernes. Nous n'avons retenu de la *Genèse* que le mot du serpent : « *Et eritis sicut Dii.* » L'homme qui a écrit cela et n'a point démenti cette parole par ses actes eut vraiment le sens catholique. »

Nouvelle Revue théologique (décembre 1906). L. DE RIDDER : *L'Apologétique ou la défense de notre Foi, de ses dogmes, aujourd'hui et autrefois* (*suite et fin*). — A propos de la méthode d'immanence : « De ce côté [1] les méthodes modernes, et en premier lieu la méthode d'immanence [2], telle que M. Blondel et M. Laberthonnière l'exposent, ne sauraient être la vraie voie à suivre. Les méthodes de ce genre s'adressent formellement à l'individu en particulier plutôt qu'à la nature humaine. Elles pèchent donc et font fausse route en perdant de vue la voie commune et scientifique, pour s'enfoncer et s'égarer dans les sentiers toujours plus multiples et plus obscurs de l'individualisme. Leur science d'apologiste, déjà devenue autonome par son divorce avec tout autre savoir, s'affiche plus indépendante encore dans la conscience de chaque individu dont les conditions particulières varient à l'infini. Elle perd son caractère général de science. L'Apologétique moderne est ainsi incapable d'offrir une méthode universelle qui répond à la nature humaine, et par là une méthode qui tient de la science, une méthode scientifique : « Scientia est universorum. » — L. ROELANDTS : *La restriction mentale et la loi du secret.*

Revue Augustinienne (25 décembre 1906). — LIÉVIN BAURAIN : *La vie chrétienne en Russie. Le culte des images.* — RODOLPHE MARTEL : *Du corps à l'âme dans la sensation.* — ADOLPHE DOSSAT : *Le mysticisme chrétien devant nos contemporains.* — « En vérité, M. Le Leu parlait d'or quand il disait : « C'est aux mystiques mêmes qu'il faut demander ce que c'est que la mystique et le mysticisme. » Ils savent mieux que nous ce qui s'est passé en eux, et quand ces mystiques sont de vrais génies — et ils sont toujours au moins des êtres supérieurs, — croyons-les, ils ont même intellectuellement bien plus de lumières et de puissances que nous. Nous ne craignons pas de l'affirmer, la vie mystique échappe à l'observation clinique ; nous ignorons les affinités qu'on veut établir entre la pathologie et la mystique. Tant que nous n'aurons que les lumières des matérialistes, des incrédules, des libertins, pour nous retracer la psychologie de nos saints et peindre leurs rapports avec Dieu, nous nous en tiendrons à ce qu'ils nous ont dit eux-mêmes, à ce que l'Eglise nous enseigne, toujours heureux d'ailleurs de souligner les pensées fortes et pures que leur contact suscite chez nos écrivains croyants. »

1. (En tant que méthodes scientifiques).
2. D'après M. Leroy, le principe d'immanence (que rien n'entre en nous que postulé par ce qui est en nous) ne résume pas une doctrine..., il caractérise une méthode. *Rev. Bibl. int.*, 1906, p. 20.



Bibliographie

Lepin (abbé M.). — *L'origine du quatrième évangile*. In-18, pp. xi-508, Paris, Letouzey et Ané, 1907. Prix : 3 fr. 50. Le nom de l'auteur, déjà si avantageusement connu par son premier livre, *Jésus Messie et Fils de Dieu* (1904), suffit à recommander ce nouvel ouvrage. Ce travail, très documenté, est néanmoins d'une lecture facile. Les amis de la tradition seront heureux de voir l'auteur conclure, avec force preuves à l'appui, que « la thèse de l'authenticité johannique est solidement fondée » et qu'on peut « y adhérer avec une pleine assurance ».

Maurras (Charles). — *Le dilemme de Marc Sangnier. Essai sur la démocratie religieuse*. In-18, pp. xxx-286. Paris, Nouvelle Librairie nationale, 95, rue de Rennes. Prix : 3 fr. 50.— Voici le dilemme qui fait l'objet de la discussion. « Pour un esprit dégagé de toutes les superstitions, un impérieux dilemme doit tôt ou tard se poser : ou le positivisme monarchique de l'*Action française*, ou le christianisme social du *Sillon*. » Nous n'avons point ici à juger entre Maurras et Marc Sangnier, entre l'*Action française* et le *Sillon*. Mais nous sommes heureux de signaler les fortes pages de l'Introduction, que M. Maurras intitule : *A l'Eglise romaine, Eglise de l'ordre.* On jugera de l'hommage rendu à la valeur sociale de la constitution catholique, par quelques extraits : « Le catholicisme est partout un ordre. C'est à la notion la plus générale de l'ordre que cette essence religieuse correspond pour ses admirateurs du dehors... La conscience humaine, dont le plus grand malheur est peut-être l'incertitude, salue ici le temple des définitions du devoir... Le trait le plus marquant de la prédication catholique est d'avoir préservé la philanthropie de ses propres vertiges, et défendu l'amour contre la logique de ses excès. Dans l'intérêt d'une passion qui tend bien au sublime, mais dont la nature est aussi de s'aigrir et de se tourner en haine aussitôt qu'on lui permet d'être la maîtresse, le catholicisme a forgé à l'amour les plus nobles freins, sans l'altérer ni l'opprimer. » Voici le passage où paraît bien s'affirmer l'esprit de M. Maurras : « Puisque le système du monde veut que les plus sérieuses garanties de tous les « *droits des humbles* » ou leurs plus sûres chances de bien et de salut soient liées au bien et au salut des puissants, l'Eglise n'encombre pas cette vérité de contestations superflues. S'il y a des puissants féroces, elle les adoucit, pour que le bien de la puissance qui est en eux donne tous ses fruits ; s'ils sont bons, elle fortifie leur autorité en l'utilisant pour ses vues, loin d'en relâcher la précieuse consistance. Le catholicisme n'a jamais usé des puissances contre des statuts éternels ; il a renouvelé la face de la terre par un effort d'enthousiasme soutenu et mis en valeur au moyen d'un parfait bon sens. Les réformateurs radicaux et les amateurs de révolution n'ont pas manqué de lui conseiller une autre conduite, en le raillant amèrement de tant de précautions, Mais il les a tranquillement excommuniés un par un. »

Le Gérant : Gabriel Beauchesne.

Paris. — Imprimerie F. Levé, rue Cassette, 17.

2e Année N° 33 1er Février 1907

REVUE PRATIQUE
D'APOLOGÉTIQUE

Apologétique

L'Apologétique philosophique de Mgr d'Hulst

(*Suite.*)

A ces divers systèmes qu'opposait Mgr d'Hulst? Nous l'avons dit : la scolastique renouvelée.

Ce n'était pas qu'il prétendît que la doctrine chrétienne fût si étroitement liée à ce système qu'elle ne pût subsister sans lui. Toute philosophie qui maintient avec vigueur la réalité et la transcendance de l'absolu, l'antériorité de l'acte sur la puissance, le caractère objectif de la causalité, la notion de substance, celle de la liberté de l'homme à la base de la morale, de la liberté de Dieu à la base de la création, toute philosophie qui admet ces principes, quelque chemin qu'elle prenne pour les établir, peut s'accorder avec le dogme, et par conséquent mériter le nom de philosophie chrétienne. Mais en fait, — et cette idée, on le sait, remontait loin chez Mgr d'Hulst, — la scolastique seule avait été complètement digne de ce titre dans le passé, et, dans le présent, la scolastique renouvelée demeurait à ses yeux le système à la fois le plus apte à démontrer ces principes essentiels et le plus en accord avec les faits et les lois scientifiques d'ores et déjà dûment constatés.

Je dis scolastique *renouvelée*, car Mgr d'Hulst n'était pas de ceux qui pensent qu'on peut se contenter de répéter

saint Thomas; il fallait, disait-il, imiter ce grand penseur, et faire aujourd'hui ce qu'il ferait s'il était à notre place et disposait de tout l'acquis dont s'est enrichi depuis des siècles l'esprit humain. Scolastique largement ouverte à tous les progrès, n'ayant peur d'aucune vérité, et sachant s'approprier tout ce qu'il y a de juste dans les doctrines adverses. A ce prix seulement, elle sortirait des écoles ecclésiastiques, paraîtrait sur la scène du monde, pour y faire figure soit défensive, soit conquérante[1].

Mais d'abord, quels problèmes prétend-elle résoudre? Quel est le but, quel est l'objet, quelle est la méthode de la philosophie? C'est là, naturellement, la première question en face de laquelle tout philosophe se trouve placé. Mgr d'Hulst y répond principalement dans sa conférence intitulée : *Le rôle de la philosophie dans les connaissances humaines*[2].

« La philosophie est-elle une science? Mérite-t-elle d'être étudiée à part? Par cela même qu'elle touche à tous les ordres de connaissances, n'est-elle pas implicitement et suffisamment comprise dans les recherches de l'esprit humain, quelle qu'en soit la direction? Voilà une question préalable qui vaut la peine d'être examinée; d'autant plus que, dans la bouche de certains savants du jour, elle prend le caractère dédaigneux et malveillant de la question préalable parlementaire. Pour eux, la philosophie proprement dite est une parasite qui vit aux dépens des sciences positives, qui ne serait rien sans elles, et dont celles-ci sauraient bien se passer. Et si l'un de ces hommes était dans cet auditoire, s'il m'entendait vous dire : Nous allons faire ensemble de la philosophie, il s'écrierait : A quoi bon? Faites donc de la science! Il n'y a pas d'autre philosophie que celle qui ajoute le savoir au savoir[3]. »

A l'aide de la raison et de l'histoire, Mgr d'Hulst établira donc que la philosophie a un objet propre et qu'elle est distincte de la science; puis il conclura en ces termes :

« A l'origine, la philosophie grecque se répand sur le monde et se confond avec l'étude de la nature. Aujourd'hui, l'étude de la nature absorbe la philosophie. De part et d'autre, c'est l'identification de la philosophie et de la science, dans des conditions, il est vrai, bien différentes... Entre ces deux termes extrêmes, nous avons vu

1. Ces idées sont exposées dans la Conférence au collège de Notre-Dame de la Paix (*Nouveaux mélanges oratoires*, t. IV, p. 151, 152, 153, 156 et 157).
2. *Mélanges philosophiques*, p. 3.
3. *Ibid.*, p. 4.



la philosophie se frayer à elle-même sa route. *En même temps qu'elle systématise les notions empiriques, elle prend possession de l'élément psychologique et de l'élément transcendantal*[1]. »

Cette dernière phrase marque bien le double objet de la philosophie, telle que la conçoit Mgr d'Hulst. Elle est d'abord *la systématisation des sciences*[2]; de là, pour le philosophe, l'inéluctable nécessité « de connaître les méthodes et les résultats des sciences[3], et de vivre toujours en rapports avec elles » :

« Messieurs, disait le maître à ses auditeurs, on ne conçoit plus aujourd'hui de philosophie digne de ce nom qui ne s'appuie sur un fondement scientifique. La vraie place d'une chaire de philosophie est dans le voisinage d'une faculté des sciences... La philosophie, telle que nous la comprenons, embrasse la synthèse des sciences[4]. »

Ce n'est pourtant, si l'on peut dire, que l'objet secondaire de la philosophie; son objet principal, son domaine le plus personnel, c'est *le sujet pensant*, ou *le moi* et *le monde de l'absolu*[5]; c'est-à-dire « la psychologie et la métaphysique[6] », auxquelles il convient de joindre « une double étude des lois qui gouvernent nos facultés, la logique ou la législation de l'intelligence, la morale ou la législation de la volonté[7] ». Et c'est tout.

« Or, remarquons-le, pour prendre possession de ce domaine, l'esprit humain n'est pas dans une dépendance nécessaire du courant scientifique, et, sans attendre que la rivière ait fini de couler, le penseur peut établir sur des bases incontestables la connaissance du moi et celle de l'absolu[8]. »

La philosophie diffère encore de la science par sa méthode :

« Les savants auront beau dire, leurs instruments de recherche ne servent de rien ici. Aucun télescope n'atteint l'infini dans les profondeurs du ciel, aucun microscope ne découvre la force initiale dans les cellules étroites où se pressent les atomes; aucune distilla-

1. *Mélanges philosophiques*, p 39; cf. p. 9.
2. *Ibid.*, p. 7.
3. *Ibid.*, p. 43.
4. *Ibid.*, p. 44.
5. *Ibid.*, p. 9.
6. *Ibid.*, p. 40.
7. *Ibid.*, p. 40.
8. *Ibid.*, p, 40.

tion, aucune dissection, aucune pesée, ne dégagent la grande inconnue de la matière et de la vie[1]. »

Quels seront donc les « instruments de recherche », propres à la philosophie ? Celui de la recherche psychologique, répond Mgr d'Hulst, « c'est la réflexion portée à sa plus haute puissance » et « l'analyse » ; celui de la recherche métaphysique, c'est « l'induction transcendantale[2] », Ecoutons notre auteur développer sa pensée :

« Le procédé, je n'en connais qu'un seul; c'est celui qu'ont employé les philosophes de tous les âges : c'est de fermer le livre de la nature, sans rien oublier de ce qu'on y a lu, et d'ouvrir le livre de son âme pour y déchiffrer les signes révélateurs contenus dans les idées que notre puissance rationnelle élabore sous l'excitation des réalités extérieures. Or, qui ne voit qu'en faisant cela, le penseur accomplit une œuvre *sui generis*, qu'il fait des facultés de son esprit un usage particulier, qu'il doit se créer une méthode pour se mouvoir avec sûreté dans ce monde intérieur où il n'a plus de commerce qu'avec l'invisible? L'induction qu'il emploie pour remonter de la variété dérivée à l'unité originelle, du relatif à l'absolu, n'est plus l'induction de Bacon, l'*induction expérimentale*, mais cette induction plus haute à laquelle Platon a frayé la route, dont Aristote a réglé l'essor, dont saint Anselme et saint Thomas, Descartes et Leibniz, malgré les dissidences profondes qui les séparent, ont maintenu la légitimité, et à laquelle le P. Gratry, dans sa *Logique*, a donné son vrai nom en l'appelant l'*induction transcendantale*[3]. »

Et voilà pourquoi, lorsqu'il entreprend de résoudre les questions philosophiques, l'esprit humain n'est pas, comme nous le disions plus haut, dans une dépendance nécessaire du degré d'avancement des sciences positives.

« Il suffit que les résultats provisoires de l'observation excitent sa puissance de réflexion ; il suffit qu'une fois excité par ce stimulant des connaissances positives, l'entendement exerce sa facultée d'analyse et d'induction d'une manière conforme aux lois de l'opération intellectuelle[4]. »

1. *Mélanges philosophiques*, p. 11.
2. *Ibid.*, p. 9, 12, 40.
3. *Ibid*, p. 11-12.
4. *Mélanges philosophiques*, p. 40-41. Il nous semble cependant que Mgr d'Hulst, contrairement aux habitudes de son esprit, laisse ici planer quelque vague sur la méthode propre à la philosophie. N'y a-t-il pas un peu de confusion entre la réflexion ou observation intérieure des faits de conscience, instrument de la psychologie considérée en tant que science, et la réflexion, ou analyse des connaissances empiriques, instruments de la philosophie? Page 24, Mgr d'Hulst

On ne se représenterait pas d'une façon tout à fait exacte et complète la pensée de Mgr d'Hulst sur la méthode propre aux recherches philosophiques, si l'on ne tenait compte du rôle que, comme l'abbé de Broglie, il attribue, dans cet ordre de spéculations, au *bon sens*. « On n'a pas raison contre le bon sens », dit-il à Berkeley et à Taine, dans cette leçon même sur *le rôle de la philosophie* et il revient souvent sur cette idée[1]. Et ceci nous explique en partie la sympathie intellectuelle qu'il éprouve pour la méthode aristotélicienne et scolastique, comme aussi l'étroite relation qu'il tient à maintenir, tout en les distinguant, entre la philosophie et la science. « Quand il s'agit d'analyser les données du bon sens pour en tirer les conceptions métaphysiques, Aristote est sans rival », écrira-t-il[2]. La scolastique ne représente-t-elle pas les plus hautes généralisations du bon sens en tous les ordres ? N'est-ce pas pour cela qu'elle offre les solutions les plus satisfaisantes pour les esprits non prévenus, et, d'autre part, qu'elle compte si peu pour les esprits prévenus par cette critique, dont la méthode est de prendre le bon sens pour justiciable et non pour juge ? Quant aux sciences, leurs principes sont les mêmes pour les savants et les gens de bon sens et ne sont en général que des vérités de bon sens au-dessus desquelles on s'élève peu à peu.

Un juge compétent, le Père Gaudeau, avait, dès l'apparition du premier volume des *Conférences de Carême* de Mgr d'Hulst, signalé ce point de vue : « Ramener, disait-il, les esprits cultivés, par une démonstration pleinement scientifique, aux solutions simples, perçues et affirmées dès l'origine par l'éternel bon sens du genre humain, telle est donc la méthode de Mgr d'Hulst[3]. »

Méthode que décrivait et qu'approuvait presqu'au même moment un des maîtres les plus autorisés de la pensée

parle de la *réflexion métaphysique*. La nature de l'induction transcendantale est-elle suffisamment déterminée? Ce procédé n'est-il pas tout juste applicable à la recherche de l'existence de Dieu?

1. Par exemple dans la conférence : *La métaphysique de l'Ecole et la science; théorie de la cause et de la fin*, p. 352 : « La masse des philosophes n'avait pas encore rompu ouvertement avec le bon sens. »

2. *Ibid.*, p. 353.

3. *Etudes religieuses*, 1892, p. 352.

catholique, Ollé-Laprune.« Quand on a procédé par principe et avec méthode, quand on a approfondi savamment ce que l'on possédrait par nature, alors rejoindre « le peuple » et retrouver les mêmes idées simples, c'est le plus bel ouvrage de la spéculation philosophique. Les « demi-habiles », comme disait si bien Pascal, s'attardent et s'embarrassent à jamais dans leurs pensées compliquées, raffinées et subtiles ; ils s'engagent en des voies particulières et détournées, où il est difficile de les suivre. Les vrais « habiles » qui ont parcouru ces voies, savent revenir à ce que tout le monde pense et dit. Ils le pensent et le disent, en y voyant plus que n'y voit le vulgaire. Ils le pensent et le disent avec profondeur, dans une autre lumière ; mais leurs suprêmes efforts, leur triomphe, c'est de revenir enfin à cette simplicité et de s'accorder avec « le peuple ». Ainsi la philosophie est bien plus près de tous que les sciences proprement dites, et cela se conçoit : elle est plus près de l'homme, plus près de la vie, plus près des choses, plus près de l'être [1]. »

Donc pour Mgr d'Hulst — et en cela, reconnaissons-le, il n'est ni très personnel, ni plus particulièrement scolastique [2],— la philosophie a un domaine propre qui se partage en cinq ou, si l'on veut, en trois grandes provinces : la cosmologie rationnelle, la psychologie rationnelle, à laquelle il donne pour annexes la morale et la logique ; enfin la théodicée rationnelle, soit le monde, l'âme et Dieu, les trois problèmes que, sous des aspects et des titres divers, abordent ses conférences philosophiques et auxquels il affirme que la scolastique fournit les solutions les plus satisfaisantes. Rappelons une fois pour toutes ce que nous avons marqué au début de cette étude que l'attitude adoptée par l'auteur n'est pas celle du philosophe inventeur, ni même continuateur d'un système, mais uniquement celle de l'apologiste d'une philosophie déterminée et donc d'un adaptateur de cette philosophie aux données actuelles du rationnel et du scientifique.

(*A suivre.*) A. Baudrillart.

1. Ollé-Laprune. *La philosophie et le temps présent*, p. 372.
2. L'éclectisme partage la philosophie entre ces mêmes provinces ; et cette division a survécu dans les programmes universitaires.

Mithriacisme et Christianisme

(Suite et fin.)

IV

Faut-il parler d'une morale mithriaque ? Oui sans doute, si par là on entend seulement affirmer l'existence de certaines tendances pratiques, proposées par la secte à ses initiés, et qui ont dû communiquer un puissant ressort à ce culte de soldats. Quant à dire précisément en quoi ces tendances consistaient, et comment elles se distinguaient de la morale ambiante, c'est beaucoup plus que n'autorise l'état précaire de nos sources [1].

Nous devons tout d'abord nous garder d'accueillir sans preuves les insinuations malveillantes lancées dans l'ardeur du combat par tel apologiste chrétien : non seulement il y aurait une réelle injustice à admettre sur de vagues rumeurs que l'ombre des mithréums recélait d'abominables mystères, mais le silence d'un ennemi tel que Tertullien, qui dénonce dans le mithriacisme le plagiat diabolique des rites chrétiens sans incriminer ses mœurs, témoigne plutôt en sa faveur. Si le païen Lampride rapporte avec horreur que Commode souilla les mystères de Mithra par un homicide réel [2], c'est donc que les meurtres rituels y étaient d'ordinaire fictifs, et que ce caprice d'un tyran constitua, aux yeux des initiés, une anomalie monstrueuse. En somme, nous ne relevons dans les souvenirs laissés par la religion mithriaque rien qui nous la désigne particulièrement comme une école d'immoralité. On lui a même fait honneur de certaines tendances ascétiques, probablement imaginaires : quelques-uns de ses adeptes se seraient voués à la virginité ou à la continence. Cette opinion ne repose, à mon avis, que sur une simple méprise [3]. Fût-elle mieux fondée, elle prou-

1. Voir Cumont, *Textes et monuments*, t. I, p. 309.

2. Lampride, *Commode*, 9 : Sacra Mithriaca homicidio vero polluit.

3. L'autorité de M. Cumont m'oblige à m'expliquer sur ce point. L'idée qu'une partie des sectateurs de Mithra se vouaient à la virginité ou à la continence, procède uniquement de ce passage de Tertullien, *De præscriptione*, 40 : Sequetur a quo intellectus interpretetur eorum quæ ad hæreses faciant? A diabolo

verait seulement que de tels exemples se rencontraient à l'état d'exception parmi les adorateurs de Mithra, comme

scilicet, cujus sunt partes intervertendi veritatem, qui ipsas quoque res sacramentorum divinorum idolorum mysteriis æmulatur. Tingit et ipse quosdam, utiqu credentes et fideles suos; expositionem delictorum de lavacro repromittit; et si adhuc memini, Mithra signat illic in frontibus milites suos; celebrat et panis oblationem, et imaginem resurrectionis inducit, et sub gladio redimit coronam. *Quid? quod et summum pontificem unius nuptiis statuit? Habet et virgines, habet et continentes.* Ceterum si Numæ Pompilii superstitiones revolvamus, si sacerdotalia officia, insignia et privilegia, si sacrificalia ministeria et instrumenta et vasa ipsorum sacrificiorum ac piaculorum et votorum curiositates consideremus, nonne manifeste diabolus morositatem illam iudaicæ legis imitatus est? Qui, etc. — Voir, sur ce passage, Cumont, *Textes et monuments*, t. I, p. 338 sq.; et article *Mithra*, p. 1949 : « Tertullien parle encore de *virgines* et de *continentes*, ce qui semble impliquer l'existence d'une sorte de monachisme mithriaque. » — Il me semble que le texte doit être examiné de plus près. Tertullien énumère les contrefaçons diaboliques des rites chrétiens, et en particulier celles que pratique la secte de Mithra. Ces mots : *Signat illic in frontibus milites suos; celebrat et panis oblationem et imaginem resurrectionis inducit et sub gladio redimit coronam*, ont pour sujet Mithra, si tant est qu'il faille lire *Mithra* au nominatif, avec Rigault et Oehler, et non *si adhuc memini Mithræ*, avec Beatus Rhenanus et autres. *Mithræ* est la leçon de trois mss., parmi lesquels deux ont une valeur hors ligne : l'*Agobardinus*, du IXe siècle, et le *Seletstadiensis*, du XIe. Le dernier éditeur du traité *De præscriptione* y est revenu fort sagement. (*Tertulliani liber de præscriptione hæreticorum;* edidit G. Rauschen, Bonnæ, 1906). Quoi qu'il en soit, les mots suivants ne renferment aucun sujet exprimé : *Quid? quod et summum pontificem unius nuptiis statuit? Habet et virgines, habet et continentes.* Faut-il encore les rapporter à Mithra? C'est fort douteux, d'autant qu'ils expriment une pensée qui se retrouve plusieurs fois chez Tertullien sans nulle allusion à Mithra. En particulier l'expression *summus pontifex*, qui ne répond à aucune réalité connue dans la secte mithriaque, aurait dû éveiller la défiance. On lit, I *Ad uxorem*, 7 : Sacerdotium viduitatis et celebratum est apud nationes, pro diaboli scilicet æmulatione. *Regem sæculi, pontificem maximum*, rursus nubere nefas est; *De exhortatione castitatis*, 13 : Flaminica nonnisi univira est, quæ et flaminis lex est. Nam prior cum ipsi *pontifici maximo* iterare matrimonium non licet, utique monogami gloria est; cum autem Dei sacramenta Satanas affectat, provocatio est nostra, immo suffusio, si pigri sumus ad continentiam Deo exhibendam, quam diabolo quidam præstant, nunc virginitate, nunc viduitate perpetua; *De monogamia*, 17 : *Pontifex maximus et flaminica* nubent semel. Dans ces divers passages, Tertullien énumère les exemples de chasteté qu'offraient plusieurs sacerdoces antiques; il ne fait aucune allusion au culte de Mithra, et, selon toute apparence, c'est le *flamine dial* qu'il désigne par cette expression *pontifex maximus*. (Voir Marquardt et Mommsen, *Manuel des antiquités romaines*, trad. fr., t. XIII, p. 11). Dans le passage du *De præscriptione*, les mots *Quid? quod...* n'ont vraisemblablement rien à voir avec Mithra : ils se rapportent au *diable*, sujet logique de tout ce développement, demeuré présent à la pensée de l'auteur. Le changement de sujet grammatical et le retour à un sujet précédent n'ont d'ailleurs rien que de conforme aux habitudes capricieuses du style de Tertullien. — Cette discussion doit, croyons-nous, faire évanouir le fantôme d'un monachisme mithriaque. Il y avait dans diverses branches du paganisme des exemples de personnes vouées à la virginité et à la continence; mais nous n'en connaissons point dans la secte de Mithra.

parmi ceux d'Isis, de Vesta et autres divinités. Elle accuserait nettement ces aspirations vers la pureté morale, qui se manifestent, à la même époque, dans plus d'une secte orientale.

Mais des exemples isolés de vertus bien rares chez les païens ne constitueraient pas la religion mithriaque dans un état d'opposition violente à l'égard du polythéisme ambiant. Elle s'en distinguait même si peu que le restaurateur officiel de ce polythéisme après le milieu du IVe siècle, l'empereur Julien, a fait dans son panthéon une place d'honneur à Mithra.

Julien a trouvé de nos jours des panégyristes, qui nous le présentent comme une figure idéale[1]. C'est un saint du paganisme; sur le trône, nul peut-être, sauf saint Louis, ne l'a égalé. Il n'entre pas dans notre dessein de discuter ce jugement, et de rechercher si la vertu de Julien fut sans alliage. Ce qui nous intéresse, c'est son attitude envers le polythéisme. Dans son effort, si tôt brisé, pour relever les autels des anciens dieux, l'helléniste couronné ne montra d'aversion que pour le christianisme : n'est-ce point parce que le christianisme seul formait l'antithèse vivante de l'esprit qu'il voulait ressusciter? Quant à Mithra, il en parle avec l'enthousiasme d'un myste, quand, à la fin de son livre sur les Césars, il se fait dire par Hermès[2] : « Quant à toi, je t'ai fait connaître Mithra, ton père. A toi d'observer ses commandements, afin d'avoir en lui, durant ta vie, un port et un refuge assurés, et que, lorsqu'il te faudra quitter le monde, tu puisses, avec une douce espérance, prendre ce dieu pour guide. »

Ces paroles, écrites par le prince dévot aux dieux de l'Olympe, nous éclairent à la fois sur son état d'âme et sur la situation de Mithra parmi les dieux alors honorés dans l'empire romain. Julien n'eût pas si facilement accueilli ce nouveau venu, si, au fond des mystères mithriaques, n'eût circulé le même esprit que dans les mystères de la Mère des dieux et dans les autres cultes

1. Ainsi M. Salomon Reinach, dans une conférence du musée Guimet sur *La morale du mithraïsme*, reproduite dans *Cultes, Mythes et Religions*, t. II p. 220-233.
2. Cité par M. Reinach, p. 231.



orgiastiques de l'Orient. Ce n'était pas, tant s'en faut, l'esprit chrétien, et ces cultes n'eussent pas fait bloc contre le seul christianisme, s'ils n'avaient aperçu en lui quelque chose qui le distinguait d'eux tous.

On nous enseigne pourtant que, par le fond de sa morale, ni le mithriacisme ni aucun autre culte polythéiste alors en vigueur dans l'empire ne différait profondément du christianisme. On pose même en fait que, dans une société donnée, à une époque donnée, il ne saurait y avoir plus d'une morale en vigueur ; que cette morale, résultante d'aspirations communes et de concessions mutuelles, peut bien emprunter, pour s'imposer à tous, divers vêtements dogmatiques, mais qu'elle demeure, dans son fond, une et identique à elle-même. Ni les religions ni les philosophies ne créent la morale : simple convention sociale, la morale est « la somme des préjugés de la communauté ». M. Anatole France a prêté à l'un de ses personnages ce paradoxe ingénieux [1]. On fera bien, croyons-nous, de le laisser aux romanciers, et de ne point l'introduire dans une discussion sérieuse.

C'est là, en effet, qu'on nous permette de le dire, une contre-vérité palpable. Que le commerce de la vie, adoucissant les angles des doctrines les plus contraires, amène dans la pratique bien des compromis et une certaine fusion de pensées et d'usages entre des hommes divisés par leurs convictions profondes, c'est une loi historique constante, dont il est juste de tenir compte ; mais ce ciment amorphe des sociétés ne constitue pas *la morale*, il ne peut même passer pour son expression fidèle, précisément parce qu'il ne s'accommode pas des dogmes absolus ni des principes arrêtés. Dans le cas présent, certaines ressemblances de surface ne doivent pas faire prendre le change sur le fond des choses. Ni les mœurs chrétiennes n'étaient les mœurs païennes, ni la morale évangélique, qui invitait les chrétiens à prier pour leurs persécuteurs, n'était la morale courante qui, hier encore, armait l'État contre les chrétiens.

Les Pères de l'Église, qui ont flétri si éloquemment le scandale des mœurs païennes, auraient quelque droit

1. Anatole France, *Le mannequin d'osier*, p. 318-321.

d'être entendus ici. Sans les faire comparaître tous, rappelons ce que le plus grand d'entre eux eût pensé de l'équation établie entre le christianisme et le paganisme, au point de vue qui nous occupe. Dans ses *Confessions*, saint Augustin dépeint la crise d'où lui-même sortit chrétien, comme une crise intellectuelle sans doute, mais en même temps, et plus encore, comme une crise morale, qui le renouvela jusqu'au fond. Et il a écrit la *Cité de Dieu* pour mettre en lumière cet antagonisme de deux civilisations, l'une héritière des cultes païens, l'autre fille de l'Évangile. Assurément les chrétiens restaient trop souvent, comme individus et comme corps, au-dessous des principes qu'ils professaient. Encore est-il qu'ils les professaient, et que, dans la mesure où ils étaient chrétiens, ils tendaient à y conformer leur vie. Non seulement l'immoralité qui s'étalait sans pudeur dans toute une littérature profane soulevait la réprobation de leurs apologistes, mais des habitudes et des actes qui, dans la société païenne, auraient passé inaperçus, dans la société chrétienne étaient montrés au doigt; une morale nouvelle venait de surgir, et c'était pour le monde antique des exemples bien nouveaux que le martyre d'une sainte Agnès, que la pénitence d'un Fabiola ou celle d'un Théodose. La justice veut que l'on donne acte de tout cela. Au reste, on ne conteste guère qu'il y avait lutte entre deux sociétés animées de tendances si contraires ; on ajoute même, et nous le reconnaissons sans peine, que le christianisme s'était mis hors la loi par son intransigeance, et que cette intransigeance fut la vraie cause des persécutions exercées contre lui. Ce qu'on oublie plus volontiers, c'est que cette intransigeance ne s'affirmait pas seulement sur le terrain dogmatique, mais tout autant sur le terrain moral. La loi morale inaugurée par Jésus était détachement, humilité, charité ; le rayonnement de ce divin idéal, bien qu'affaibli par les misères humaines, constituait dans la nuit du paganisme un phénomène hors de pair. Aucune découverte ne saurait élever à ce degré de splendeur une morale polythéiste, fût-ce la morale mithriaque. En tous cas, si l'on entreprend de dissimuler les distances, il faut bien se garder d'en appeler au témoignage de Julien.

V

Ces considérations, évidemment très incomplètes, sur le milieu où se rencontrèrent le mithriacisme et le christianisme, autorisent du moins quelques conclusions négatives.

Profondément distinctes par leurs caractères essentiels, les deux religions ne se rapprochent que sur des points de détail, dont une observation superficielle peut seule exagérer l'importance. Il serait probablement difficile aujourd'hui de trouver un historien des religions qui consente à signer les assertions de Dupuis[1] sur « les mystères de Mithra et le christianisme qui en est une secte... le christianisme, qui n'est qu'une secte des Mithriaques.... »

Depuis le XVIIIe siècle, l'histoire des religions, — on ne saurait trop l'en féliciter —, a désappris beaucoup. Néanmoins elle ne se résigne que de mauvaise grâce à voir dans le christianisme une religion sans ancêtres, et le besoin de supplémenter la généalogie ébauchée par les livres sacrés des Juifs continue d'induire nombre d'esprits en des impasses historiques. Deux cultes surtout semblent prédestinés à documenter les chercheurs d'origines chrétiennes : le bouddhisme et le mithriacisme. Séparés l'un de l'autre, sinon dès le berceau de la race aryenne, du moins dès un stade très ancien de leur développement historique, ils n'en présentent pas moins l'un et l'autre des analogies avec le christianisme sur quelques points, parfois sur les mêmes points, et cette compétition de mythes si différents, pour expliquer la genèse de

1. Dupuis, *Origines de tous les cultes*, t. II, 2e partie, p. 89 et 203. — La thèse des rencontres entre le christianisme et le mithriacisme se trouve poussée jusqu'au paradoxe inclusivement, dans le livre de A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie erlaütert*, Leipzig, 1903 On consultera avec fruit, dans la *Revue d'Histoire ecclésiastique*, de Louvain, deux articles pénétrants de M. E. Rémy sur le livre de M. Cumont (année 1901, p. 561-577), et sur celui de M. Dieterich (année 1904, p. 290-298). — M. Jean Réville incline à voir dans l'épisode évangélique de l'adoration des Mages quelque réminiscence mithriaque. *De la valeur du mithriacisme comme facteur religieux du monde antique*; dans les *Études de théologie et d'histoire publiées par les professeurs de la Faculté de théologie protestante de Paris, en hommage à la Faculté de théologie protestante de Montauban*. Paris, 1901. p. 321-341, notamment p. 339-341.

l'histoire évangélique, n'est pas l'épisode le moins piquant de ces controverses aventureuses.

Récemment encore on signalait dans l'évangile de saint Luc des réminiscences bouddhiques[1], parmi lesquelles on soulignait : la vision des bergers, l'hymne des anges, la prédiction de Siméon, la virginité de Marie, la mission des soixante-douze, le larron repentant, l'Ascension. Il n'est pas sans intérêt d'observer que, des sept points ici présentés comme d'origine bouddhique, trois au moins auraient dans la légende de Mithra leur pendant plus ou moins exact, savoir : la vision des bergers, la naissance virginale, l'Ascension. Cependant on n'osera pas toujours reporter leur origine commune, jusqu'au berceau de l'aryanisme; volontiers on se contentera d'admettre que deux traditions exotiques indépendantes ont conflué avec les traditions messianiques de Judée pour grossir le fleuve de la légende chrétienne.

Tout cela est fort ingénieux, mais d'une méthode un peu inquiétante pour qui réfléchit à l'état des milieux palestiniens où le christianisme a pris naissance et d'où sortirent ses premiers écrivains. Que le sol palestinien fût alors, autant que nous le pouvons constater, fermé aux influences bouddhiques, il n'importe. Que l'esprit des pêcheurs galiléens fût aussi éloigné que possible des conceptions mithriaques, il n'importe. Que nos évangiles synoptiques portent le cachet évident des milieux juifs populaires, et les épîtres de saint Paul celui des milieux rabbiniques, que l'on reconnaisse dans ces premiers écrits du Nouveau Testament, avec une candeur difficilement imitable, l'accent des témoins les plus proches et l'impression directe de la réalité, il n'importe. Le système des infiltrations bouddhiques et mithriaques est à l'épreuve de ces objections.

La critique historique n'en garde pas moins l'ambition très légitime de sonder le terrain où l'on appuie de si hardies constructions. Quand on considère d'une part

1. *Buddhist and christian Gospels new first compared from the originals*, by Albert J. Edmunds, Londres, 1904. Voir l'analyse de ce livre par M. L. de la Vallée-Poussin : *Le bouddhisme et les évangiles canoniques, à propos d'une publication récente;* dans *Revue biblique*, juillet 1906, p. 353-381.



l'abondante documentation des origines chrétiennes, d'autre part l'absence à peu près totale de documents mithriaques contemporains du Nouveau Testament, on ne peut se défendre d'admirer cette archéologie, qui nous présente le mithriacisme gréco-romain comme la préface de l'Évangile.

L'hypothèse d'une influence quelconque exercée par les croyances mithriaques sur la genèse du christianisme ne trouve aucun appui dans l'histoire. Un terrain plus délicat, que nous ne pouvons explorer, est celui de l'influence qu'auraient exercée, après plusieurs siècles, les souvenirs mithriaques sur tel detail de la liturgie chrétienne. Par exemple, on avait célébré à la date du 25 décembre, le *Natalis Invicti* (*Mithræ*). Le désir de faire oublier cet anniversaire païen aurait-il été pour quelque chose dans le choix que fit l'Eglise, au IVe siècle, de cette même date pour commémorer la Nativité du Christ? Ce ne serait pas impossible; je n'examine pas si c'est vraisemblable. Bornons-nous aux questions d'origines.

Nous avons vu que Plutarque signale l'apparition du mithriacisme en Italie, quelque soixante ans avant l'ère chrétienne. Ce texte isolé ne nous apprend rien sur l'état du culte, des croyances et de la morale, dans ce premier flot de l'invasion mithriaque. Il faut ensuite franchir un siècle et demi pour rencontrer quelques monuments et quelques textes littéraires, presque tous d'une discrétion désespérante. Abstraction faite de traces fugitives sous Vespasien, la tradition romaine sur Mithra ne commence qu'avec le règne de Trajan, a une époque où tous les écrits du Nouveau Testament existaient, ou bien peu s'en faut. A supposer qu'on vienne à constater d'une manière certaine des points de contact entre les deux cultes, la prudence défendrait d'expliquer le connu par l'inconnu.

En réalité, les emprunts ne sont rien moins que prouvés[1]. Le fussent-ils, on devrait tenir pour l'emprunteur celui des deux cultes où les points communs apparaissent plus tard et sont moins clairement attestés.

1. Voir à ce sujet les sages conclusions de M. DIETERICH, *Eine Mithrasliturgie*, p. 92 sqq. Conclusions d'autant plus notables que l'auteur est plus porté à exagérer les rapprochements entre les deux cultes.

Cette conclusion, les premiers apologistes chrétiens, mieux au fait que nous de la récente expansion du mithriacisme, paraissent l'avoir tirée. Saint Justin et Tertullien dénoncent le plagiat mithriaque des rites chrétiens, et accusent les démons d'en être les auteurs[1].

Il est vrai que saint Justin reproche aux démons, auteurs de tout paganisme et du mithriacisme en particulier, d'avoir mis à profit les oracles des prophètes d'Israël pour caricaturer par avance l'œuvre divine[2]; il indique même, assez inopinément, le passage d'Isaïe[3] où ils ont pu trouver en germe l'oblation du pain et de l'eau, en usage dans la secte mithriaque. Mais, outre qu'il ne donne aucune suite à cette idée, il avait auparavant accusé les démons, en termes exprès, d'avoir copié l'Eucharistie elle-même[4]. Si maintenant il propose une autre explication, c'est qu'il y est amené par le développement d'une thèse générale, sur

1. Tout le monde ne l'entend pas ainsi. Je transcris M. Salomon Reinach, *op. cit.*, p. 227 : « Si Tertullien, pour expliquer les ressemblances du mithraïsme et du christianisme, allègue la malignité du diable, aucun auteur chrétien n'a jamais prétendu que le mithraïsme fût un plagiat du christianisme; c'est donc qu'ils savaient que la légende et le rituel de Mithra étaient chronologiquement antérieurs à la prédication chrétienne, chose que nous considérons comme certaine, sans que les textes dont nous disposons permettent de l'établir, mais qui ressort assez nettement du silence des Pères de l'Eglise. D'autre part, l'empereur Julien, qui était initié aux mystères de Mithra, et dont l'aversion pour le christianisme est assez connue, n'a jamais accusé le christianisme d'avoir emprunté sa doctrine ou sa tradition sacrée au mithraïsme. Nous devons, je crois, imiter cette discrétion, et, sans parler de plagiat, reconnaître dans la frappante analogie des deux religions l'influence, subie par l'une et par l'autre, de vieilles conceptions populaires répandues dans le monde antique, remontant à une époque sans doute antérieure aux légendes littéraires du paganisme, et qui constituaient le milieu mystique où le christianisme et le mithraïsme ont pris corps. » — Il convient certainement de donner acte à M. Reinach d'une réserve à laquelle d'autres, moins experts, ne se croient pas tenus. Que la prudence défende d'imputer au christianisme une dette qui aurait échappé à la haine clairvoyante de Julien, je le crois sans peine! Au demeurant, je suis moins touché du silence de Julien que du langage des apologistes, plus proches des origines chrétiennes aussi bien que des origines mithriaques.

2. SAINT JUSTIN, I *Apol.*, 21-23; 54-66; *Dialog. cum Tryphone*, 69. 70. 78. — Voir A.-L. FEDER, *Justins des Martyrers Lehre von Jesus Christus dem Messias und dem menschgewordenen Sohne Gottes*, Freiburg, i. B., 1906, p. 206.

3. Is., XXXIII, 16 : Οὗτος οἰκήσει ἐν ὑψηλῷ σπηλαίῳ πέτρας ἰσχυρᾶς. ἄρτος αὐτῷ δοθήσεται, καὶ τὸ ὕδωρ αὐτοῦ πιστόν. SAINT JUSTIN, *Dial*, 70.

4. SAINT JUSTIN, I *Apol.*, 66 : Οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια, οὕτως παρέδωκαν ἐντετάλθαι αὐτοῖς· τὸν Ἰησοῦν λαβόντα ἄρτον εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου, τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου. καὶ τὸ ποτήριον ὁμοίως λαβόντα καὶ εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· Τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου. καὶ μόνοις αὐτοῖς μεταδοῦναι. Ὅπερ καὶ ἐν τοῖς τοῦ Μίθρα μυστηρίοις παρέδωκαν γίνεσθαι μιμησάμενοι οἱ πονηροὶ δαίμονες· ὅτι γὰρ ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος τίθεται ἐν ταῖς τοῦ μυουμένου τελεταῖς μετ' ἐπιλόγων τινῶν, ἢ ἐπίστασθε ἢ μαθεῖν δύνασθε. — Voir encore, *Dial.*, 78, au sujet de la grotte de Bethléem. Pour Tertullien, voir le texte *De præscriptione*, 40, et autres, indiqués ci-dessus,

l'exploitation diabolique des prophéties; Mithra n'intervient ici qu'à titre d'exemple. Mais peut-être on jugera que, mieux instruit des origines mithriaques, il abandonne sa première explication, comme entachée d'anachronisme? Qu'on y prenne garde : nulle part on ne trouvera chez lui affirmée l'antériorité chronologique de la pseudo-eucharistie mithriaque à l'Eucharistie chrétienne. Surtout il ne manifeste aucune velléité de chercher à celle-ci des antécédents hors de l'histoire évangélique, histoire qu'il devait connaître mieux que personne, étant né aux portes de Jérusalem, moins de cent ans après la passion du Sauveur, à une époque par conséquent où les faits n'avaient pu encore entrer dans le domaine de la légende. L'institution eucharistique, telle qu'il nous la présente, plongeait ses racines en plein sol chrétien, à l'abri de toute influence exotique. Le silence que Justin garde sur ces influences, mithriaques ou autres, est d'un homme qui n'y a pas même songé, parce que personne n'y songeait autour de lui. La seule chose qu'avec un peu de malignité on puisse retenir de son texte, c'est cette accusation de plagiat qu'il formule, d'ailleurs sans preuve, contre le mithriacisme.

Gardons-nous néanmoins d'accueillir à la légère une assertion où la passion peut avoir sa part, et que n'appuie aucun argument de fait. Il importe beaucoup plus de constater que l'assertion inverse ne s'est pas produite alors, puisque ces défenseurs attitrés du christianisme n'ont pas éprouvé le besoin de la combattre. Qu'elle vienne à se produire aujourd'hui, on sera en droit de lui répondre qu'il est bien tard, et de l'engager à réviser les preuves qu'elle déterrait hier dans l'ombre de quelque *spelaeum*.

Nous ne voulons pas retenir autre chose, présentement, du témoignage de saint Justin et de Tertullien. Selon ces témoins, les plus proches des origines et qui ne semblent pas avoir été contredits, le christianisme ne doit rien qu'à ses prophètes et à lui-même. Cela suffit à juger la généreuse assurance avec laquelle, de nos jours, tel retourneur de pierres inscrit au passif du christianisme primitif une dette dont celui-ci n'eut jamais conscience, dont l'idée même lui manquait, et dont, pour cette raison, il n'a pas songé à se défendre.

ADHÉMAR D'ALÈS.

Questions et réponses

Les récits de l'Histoire sainte

Le passage de la mer Rouge

1° *La colonne de nuée.* — Quand les Hébreux partirent d'Egypte, le Seigneur les guida au moyen d'une colonne de nuée qui les précédait pendant le jour et les éclairait pendant la nuit (*Exod.*, XIII, 21, 22). Au moment du passage, la colonne se tint en arrière, entre les Hébreux et les Egyptiens, lumineuse du côté des premiers, obscure du côté des autres (*Exod.*, XIV, 19, 20). Il suit de ces données que la colonne de nuée était une vapeur nébuleuse partant du sol et s'élevant dans l'atmosphère, non à l'état de brouillard diffus, mais avec une forme assez délimitée en largeur pour qu'on pût la désigner par le nom de « colonne ». A première vue, elle pouvait paraître le résultat d'un phénomène purement naturel ; autrement, les postes égyptiens qui virent passer les Hébreux et ensuite l'armée égyptienne arrivée au bord de la mer se seraient aperçus de la merveille et auraient soupçonné une intervention divine, surtout après toutes celles dont ils venaient d'être victimes. Les Hébreux étaient mieux à même de se rendre compte du miracle, puisqu'ils constatèrent pendant plusieurs jours le mouvement de translation de la colonne et la virent passer derrière eux au bord de la mer. Il n'est pas assuré cependant que tous aient reconnu là un gage certain de la protection divine, car beaucoup se crurent perdus à l'apparition de l'armée du pharaon.

2° *Le danger.* — Le voyage de tout un peuple, c'est-à-dire de 25 à 50,000 personnes, acompagnées de nombreux troupeaux, n'était pas chose facile. Les Hébreux se dirigèrent d'abord du côté du pays de Chanaan, par Soccoth jusqu'à Etham, à la frontière du désert. On a retrouvé les traces d'un ancien canal d'eau douce dont ils ont pu profiter[1]. Mais, au lieu de poursuivre et de se porter au devant des peuples qu'ils n'étaient pas encore capables d'affronter, ils furent dirigés par Moïse, sur l'ordre de Dieu, vers le sud, le long du bord occidental de la mer Rouge. Cette manœuvre était fausse, de la

1. Cf. VIGOUROUX, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. II, p. 404.

part d'un peuple qui voulait fuir au désert ; elle mettait la pointe de la mer entre lui et le but à atteindre. Si tout s'était passé naturellement, Moïse aurait continué la marche vers le nord-est ; mais quelques jours plus tard, l'armée égyptienne eût atteint les fugitifs dans un désert qui lui était familier et les eût ramenés en esclavage.

Le pharaon fut averti par ses postes de frontière que les Hébreux, au lieu d'aller passer quelques jours au désert pour sacrifier, comme ils l'avaient demandé, fuyaient sans idée de retour, mais venaient de se mettre dans une position inextricable, par suite de laquelle il était facile de les adosser à la mer et de s'emparer d'eux. Aussitôt, il prit avec lui ses chars et partit[1]. Il trouva les Hébreux enfermés entre la mer, à l'est, et la chaîne du Djébel Attaka, au sud et à l'ouest, un très étroit défilé subsistant seul entre le rivage et la montagne. A la vue des Egyptiens, les Hébreux furent frappés de terreur et commencèrent à récriminer contre Moïse. Celui-ci les rassura de la part de Dieu. On était au soir de la journée, et la colonne de nuée s'était interposée entre les fugitifs et leurs persécuteurs. Ces derniers, ne soupçonnant rien d'anormal et bien sûrs que leur proie ne pouvait désormais leur échapper, passèrent la nuit sans prendre contact avec les Hébreux.

3° *Le passage.* — A son extrémité septentrionale, vers la frontière d'Egypte, la mer Rouge s'avançait alors en pointe assez effilée. Par suite des mouvements du sol, une partie de cette pointe a été séparée du golfe et a formé les lacs amers. Il est impossible aujourd'hui de déterminer à quel endroit eut lieu le passage ; mais la question importe peu au point de vue de l'intelligence du texte. Les phases de l'évènement peuvent ainsi se résumer : 1. Moïse étend la main au-dessus de la mer avec son bâton, pour la diviser. Il agit sur l'ordre de Dieu et a l'intention de produire un effet surnaturel. — 2. Jéhovah refoule la mer, au moyen d'un vent impétueux d'Orient qui souffle toute la nuit, met la mer à sec et divise les eaux. Le vent d'est prenait la mer en travers et devait nécessairement la refouler à droite et à gauche pour la diviser ; autrement il l'eût refoulée sur la côte occidentale où se trouvaient les Hébreux. — 3. Quand la mer est à sec, les Hébreux s'y engagent et avancent vers

1. Le texte (*Exod.* XIV, 7), peu clair à cause d'une répétition malencontreuse, ne paraît supposer que 600 chars. Or, chaque char égyptien ne portait qu'un conducteur et un soldat. Cette force eut été dérisoire contre deux millions de personnes, elle se conçoit s'il s'agit du nombre indiqué plus haut. Josèphe, *Ant. jud.* II, XV, 3, décrit exactement la position critique des Hébreux entre la mer et la montagne.

l'autre bord, les eaux formant pour eux une muraille à droite et à gauche. — 4. Les Egyptiens s'aperçoivent du mouvement et, à leur tour, s'engagent avec tous leurs chars derrière les Hébreux au milieu de la mer. — 5. A la veille du matin, c'est-à-dire entre deux heures de la nuit et six heures, Dieu intervient : l'épouvante se met parmi les Egyptiens, les roues tombent de leurs chars et ils n'avancent plus qu'à grand-peine. Ils reconnaissent alors l'intervention de Jéhovah et veulent rebrousser chemin. — 6. Sur l'ordre de Dieu, Moïse étend de nouveau la main, la mer remonte au point du jour, un peu avant six heures du matin, car on était alors à l'équinoxe, et les Egyptiens, fuyant encore sur le lit qu'elle avait naguère abandonné, sont atteints par les flots et engloutis.

Le caractère surnaturel de cet événement est aussi clairement affirmé que possible. Il avait pour fin providentielle d'arracher à jamais le peuple hébreu à ses oppresseurs et d'affermir solidement la foi du peuple en ce Dieu unique et tout-puissant qui le protégeait. Aussi le passage miraculeux de la mer Rouge est-il rappelé, dans toute la Sainte Ecriture, comme une merveille de premier ordre[1]. Pour le réduire à un fait d'ordre purement naturel, il faudrait changer arbitrairement tous les traits d'un récit qui se présente sous forme historique, sans aucun caractère poétique, et qui a toujours été entendu littéralement par toute la tradition.

4° *Eclaircissements.* — Pour accomplir un miracle sensible, tantôt Dieu agit directement sur la nature, comme dans la multiplication des pains, la résurrection de Lazare, etc., tantôt il met en œuvre les agents naturels, en les dirigeant eux-mêmes soit contrairement, soit conformément à leur nature. Chaque cas est à examiner en particulier. Dans le récit du passage de la mer Rouge, les agents naturels sont formellement indiqués comme concourant à l'effet surnaturel. Dans quelle mesure ? — 1. Le *vent*. Il souffle de l'est avec impétuosité pendant toute la nuit et met la mer à sec. Suivant la coutume des écrivains sacrés, les faits sont ici racontés d'après les apparences. Les Hébreux ne se sont aperçus que du vent ; Moïse ne fait pas mention d'autre chose. Mais on peut légitimement penser qu'en cette occasion Dieu mit la mer à sec par les moyens qu'il emploie d'ordinaire dans la nature. Dans une grande marée, la mer peut se retirer très loin au moment du reflux et laisser un passage

1. *Num.*, XXXIII, 8; *Deut.*, XI, 4; *Jos.*, II, 10; IV, 24; XXIV, 7; *Is.*, XLIII, 16; LI, 10; LXIII, 11; *Ps.* LXV, 6; LXXVII, 13; CV, 9; CVIII, 3; *Judith*, V, 12; II *Esdr.*, IX, 11; *Sap.*, X, 18; XIX, 7; I *Mach.*, IV, 9; *Act.*, VII, 36; I *Cor.*, X, 1; *Hebr.*, XI, 29.

libre[1]. Ce n'est pas ici le cas. Il s'agit d'un bras de mer à traverser et non d'un rivage à cotoyer. De plus, il est probable que les Egyptiens, au courant du régime ordinaire de la mer en cet endroit, ne se seraient pas laissés surprendre par un retour de marée habituelle. Mais d'autres causes peuvent provoquer un recul considérable de la mer, parfois pendant plusieurs heures; ce sera tantôt un tremblement de terre sous-marin, qui imprime à la mer un mouvement insolite et violent de va-et-vient, tantôt une oscillation plus ou moins brusque d'un rivage qui s'élèvera d'abord au-dessus du niveau des eaux, puis retombera à son niveau primitif. Ces hypothèses ou d'autres d'ordre aussi naturel ne sont pas exclues par le récit de Moïse. — 2. Le *mur*. Le texte dit par trois fois (*Exod.*, XIV, 22, 29; XV, 8) que les eaux se dressèrent de chaque côté des Hébreux comme une muraille. Si l'on entend cette expression littéralement, il faut supposer que les fugitifs descendent dans l'ancien lit de la mer et que, de part et d'autre, les eaux sont maintenues dans une position tout à fait contraire aux lois de l'équilibre des liquides, ce qui nécessite un nouveau miracle[2]. Mais alors on ne s'explique plus comment les Egyptiens, à la vue d'un phénomène qui ne pouvait leur échapper, ne se sont doutés de rien et ont continué leur poursuite sur un chemin si manifestement tracé par une puissance divine. Il est beaucoup plus simple et plus sage, semble-t-il, de prendre la comparaison dans un sens assez large. De part et d'autre, les eaux dressaient leurs vagues comme à l'ordinaire, mais elles n'avançaient pas plus que si elles eussent été un mur immobile[3].

1. JOSÈPHE, *Ant. jud.*, II, XVI, 5, fait appel à cette hypothèse. Il cite le cas d'Alexandre profitant d'une basse mer extraordinaire pour faire passer une partie de son armée par le rivage, de Phaselis à Perge, en Pamphylie. Cf. Arrien, *Exped. Alexandr.*, I, 6.

2. C'est l'idée qu'avait admise le poète Saint-Amant, dans son poème *Moïse sauvé*, auquel Boileau fait allusion dans son *Art poétique*, III, 261-264 :

> N'imitez pas ce fou, qui, décrivant les mers,
> Et peignant, au milieu de leurs flots entr'ouverts,
> L'Hébreu sauvé du joug de ses injustes maîtres,
> Met, pour le voir passer, les poissons aux fenêtres.

Saint-Amant avait écrit :

> Et là, près des remparts que l'œil peut transpercer,
> Les poissons ébahis le regardent passer.

3. Pour peu qu'on ait pratiqué le bord de la mer, sur des plages à fortes marées, on a pu constater qu'à marée basse une grève assez déclive forme un angle très net avec le plan de la mer vue à distance, et que, par illusion d'optique, la mer semble alors se dresser verticalement comme un mur. L'écrivain sacré, s'en tenant aux apparences, n'aurait-il pu faire allusion à ce phénomène ? Cf. de Hummelauer, *In Exod.*, p. 149.

Les choses se comprennent encore mieux si l'on admet, dans le bras de mer, l'existence de hauts fonds dans lesquels l'eau avait une moindre profondeur. Depuis lors, l'un de ces hauts-fonds a complètement émergé, il sépare maintenant les lacs amers de la pointe de la mer Rouge. Vers cette pointe, existaient encore naguère deux gués par lesquels on pouvait traverser. On ne le peut plus depuis l'ouverture du canal maritime[1]. Ces gués et cette partie émergée sont l'indice d'anciens hauts-fonds au-dessus desquels la mer, sans être guéable, avait une plus faible profondeur. Qu'un séisme quelconque soulève un haut-fonds de quelques mètres ou abaisse d'autant le niveau de la mer, on obtient aussitôt un passage plus ou moins large entre deux régions plus basses d'où l'eau ne s'est pas retirée, et, si le passage est tant soit peu large, comme a dû être celui qui a servi aux Hébreux, on peut apercevoir à droite et à gauche les eaux de la mer apparaissant aux yeux comme une muraille. Dans cette hypothèse, le passage, au lieu d'être en creux, comme au fond des eaux, était en relief, au-dessus d'elles. Dès lors, on comprend mieux que les Egyptiens se soient aventurés sur un sol que la mer ne semblait plus menacer, au moins d'une manière immédiate. — 3. Les *conditions*. Les Egyptiens arrivent le soir, alors qu'il fait encore jour, car les Hébreux les aperçoivent aisément. A la nuit, le vent se met à souffler et la mer dégage un passage. Il est possible que l'effet principal du vent ait été de dessécher le fond sur lequel les Hébreux allaient passer. Il y avait une huitaine de jours, au plus, que la Pâque avait été célébrée, le quinzième jour de la lune; l'astre se levait donc aux environs de minuit. Jusqu'à ce moment, les Egyptiens ne virent rien de ce qui se passait, d'autant plus que la colonne de nuée, ténébreuse de leur côté, les séparait des Hébreux. Ceux-ci, au contraire, éclairés par la nuée, purent se mettre en marche avant le lever de la lune et exécuter leur passage dans des conditions relativement faciles, surtout si on borne leur nombre au chiffre indiqué précédemment. Quand la lune fut levée, les Egyptiens se rendirent un compte exact des choses; ils se mirent en devoir de poursuivre les fugitifs à travers les grèves, croyant sans doute à une marée très forte qui leur permettrait d'arriver sur l'autre rive avant le flux, et là de reprendre possession de leurs captifs. A la veille du matin, c'est-à-dire à partir de deux heures, ils commencèrent leur poursuite. Mais une grève, déjà pénible pour des piétons, n'offre qu'un chemin bien plus difficile pour des chars, surtout quand elle a déjà été remuée par le passage

1. Cf. VIGOUROUX. *La Bible*, t. II, p. 431.

d'une multitude d'hommes et d'animaux. Bientôt se produisit l'effet qui était à prévoir. Les roues des chars enfonçaient dans le sable, les essieux se brisaient au choc des pierres ou sous l'effort d'une traction saccadée, on n'avançait qu'à grand'peine. Les Egyptiens se trouvaient tous engagés dans le passage, sans doute à distance des deux rives, quand ils s'aperçurent que le flot remontait. Ils rebroussèrent chemin aussitôt; mais leur fuite était plus lente que l'invasion des eaux. Ils n'eurent pas le temps d'échapper[1], et quand, au point du jour, Moïse leva la main sur la mer, celle-ci, en reprenant son niveau, engloutit les chars et ceux qui les montaient. Ainsi peuvent s'expliquer les événements, en respectant le caractère surnaturel de la cause qui les a produits.

5° *L'explication nécessaire.* — Alors même qu'on admettrait que tous les agents qui ont concouru à rendre possible le passage de la mer Rouge étaient des agents naturels, on n'aurait pas par là même expliqué naturellement le fait en question. Tout d'abord, ce qui est dit, non de la nature de la colonne de nuée, mais de son mouvement, échappe à toute explication scientifique. Ensuite, même si les éléments utilisés sont d'ordre naturel, comme dans les plaies d'Egypte, ils agissent ici avec une intensité extraordinaire[2]. Enfin, il est impossible d'expliquer naturellement le concours des circonstances qui ont abouti à la délivrance des uns et à la ruine des autres. Etant donné qu'un retrait extraordinaire de la mer devait se produire à un endroit précis dans le cours de telle nuit déterminée, il fallait, pour aboutir au résultat indiqué, assurer toute une série d'actes ne dépendant d'aucune prévision possible, mais découlant d'événements imprévus et de volontés très diverses, à savoir : le départ des Hébreux en temps convenable, la durée ni trop longue ni trop courte de leur voyage, leur descente vers le sud malgré leur intention d'atteindre le désert oriental, leur arrivée à la mer au soir même qui précédait la nuit où allait se produire le séisme, leur station juste à portée du seuil qui allait être mis à sec, leur confiance dans la sécurité d'un passage

1. Sauf peut-être quelques-uns de ceux qui étaient plus rapprochés de la rive occidentale, et, parmi eux, le pharaon Ménephtah, dont le récit sacré n'annonce pas la mort, et que les textes égyptiens supposent survivant assez longtemps encore. L'expression « il n'en échappa pas un seul » doit se prendre avec une certaine latitude. Il importait d'ailleurs que des témoins égyptiens pussent raconter la catastrophe.

2. « Le partage des eaux de la mer Rouge fut un miracle; cependant il fut produit au moyen d'une cause naturelle, agissant selon la nature, mais en même temps allant au-delà de son pouvoir ordinaire. » Newmann, cité par Vigouroux, *La Bible*, t. II, p. 437.

qu'ils ne connaisssaient pas, leur mise en mouvement à une heure telle qu'ils pussent atteindre l'autre rive avant le retour du flot, une chance très spéciale pour qu'un pareil cortège traversât assez rapidement et sans encombre; puis, d'autre part, la résolution prise par les Egyptiens de poursuivre les fugitifs, leur arrivée à la mer au temps voulu, leur persuasion qu'ils pourraient passer et atteindre les Hébreux, leur poursuite téméraire à travers la grève et enfin un retour assez subit et assez puissant du flot pour qu'ils ne pussent s'échapper. Voilà une douzaine de conditions presque toutes essentielles pour que l'événement se produisît tel qu'il est raconté. Personne, pas même Moïse, ne les connaissait à l'avance, et, les eût-il connues, il n'eût pas été en son pouvoir de les assurer. La réalisation de ces conditions dans l'ordre et dans le temps voulu ne pouvait non plus arriver par hasard[1]. Il a fallu de toute nécessité que Dieu réglât toutes choses, tant celles qui dépendaient en apparence de la volonté des hommes que celles qui tenaient aux forces de la nature. Si les Hébreux avaient passé au nord de la pointe maritime pour gagner le désert, les Egyptiens les y auraient poursuivis et atteints facilement. Dieu seul les amena dans une position où, par l'effet de la même puissance souveraine et des mêmes causes secondaires, il devait sauver les uns et anéantir les autres. Pour nier cette intervention surnaturelle, il faut effacer le récit de l'Exode et renoncer à expliquer la suite de l'histoire d'Israël.

6° *Souvenirs Egyptiens*. — On ne pouvait s'attendre à ce que les pharaons, dans leurs monuments, fissent quelque allusion directe aux événements de l'Exode. Les faits n'étaient pas de telle nature que le besoin se fît sentir aux princes de l'Égypte d'en consigner le souvenir pour la postérité. Néanmoins, en 1896, Flinders Petrie a découvert une stèle de Ménephtah où il est question de plusieurs peuples de la Syrie méridionale et en

1. Le calcul des probabilités démontrerait que, pour la production des conditions essentielles dans l'ordre nécessaire, par le seul hasard, la chance serait infiniment faible et pratiquement nulle. Hérodote, VIII, 129, raconte comment arriva aux Perses un désastre analogue à celui des Egyptiens : « Il y avait trois mois qu'Artabaze assiégeait Potidée, lorsqu'il se produisit un reflux considérable et qui dura fort longtemps. Les barbares, voyant que le lieu occupé auparavant par la mer n'était plus qu'une lagune, se mirent en route pour entrer dans la Pallène. Ils avaient déjà fait les deux cinquièmes du chemin, et il leur en restait encore trois pour y arriver, lorsqu'il survint un flux si considérable, qu'au rapport des habitants, on en a jamais vu de pareil en ce pays, quoi qu'ils y soient fréquents. Ceux qui ne savaient pas nager périrent dans les eaux, et ceux qui savaient nager furent massacrés par les Potidéates qui les poursuivirent dans des bateaux. »

particulier des Israélites. Il y est dit : « Israïlou est rasé et n'a plus de graine. » De ce qui est raconté dans l'Exode, Maspéro[1] tire cette conclusion : « Un fait ressort incontestable de ces récits : les Hébreux, ou, tout au moins, ceux qui habitaient dans le Delta, s'évadèrent un beau jour et se réfugièrent aux solitudes d'Arabie. L'opinion la plus accréditée place leur exode sous le règne de Minéphtah, et le témoignage d'une inscription triomphale semble la confirmer, où le souverain raconte que des gens d'Israïlou sont anéantis et n'ont plus de graine. Si donc c'est l'Israël biblique qui se révèle pour la première fois sur un monument égyptien, on pourra supposer qu'il venait à peine de quitter la terre de servage et de commencer ses courses errantes. » Israël était en effet rasé et anéanti pour le pharaon ; Ménephtah qui regrettait les avantages qu'il en tirait ne pouvait parler autrement.

Au IIIe siècle avant Jésus-Christ, un prêtre égyptien, Manéthon, écrivit une histoire de l'Egypte et eut occasion de parler de Moïse. Vers son époque, le Pentateuque se traduisait en grec ; mais il ne paraît pas en avoir tenu grand compte. D'après lui[2], les événements se passèrent sous Aménôthès III, de la VIIIe dynastie, tandis qu'en réalité Ménephtah appartenait à la XXe. Le pharaon devait, sur l'ordre des dieux, expulser les lépreux et les impurs qui souillaient le pays. Il les enferma dans les carrières de Tourah, puis leur abandonna par pitié la ville d'Avaris. Là ils se constituèrent en nation ; un prêtre héliopolitain, Osarsyph ou Moïse, leur donna des lois et appela à leur aide les descendants des rois Pasteurs à Jérusalem. A eux tous, ils commirent mille méfaits en Egypte pendant treize ans. Alors Ramsès les battit et les rejeta en Syrie. Les survivants formèrent plus tard la nation juive.

Ce roman brouille ensemble des événements très disparates et accomode au goût égyptien le récit de l'exode des Hébreux. Pour que Manéthon s'occupât d'eux et même nommât Moïse, il fallait que leur départ n'eût pas été un épisode tout à fait négligeable dans l'ancienne histoire de l'Egypte, et que l'écrivain se crût obligé d'en donner raison.

H. LESÊTRE.

1. *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, t. II, p. 443. L'auteur est rationaliste.

2. Le fragment correspondant a été conservé par JOSÈPHE, *Cont. Apion.*, I, 26.

Correspondance

Mgr l'Evêque de Dijon

Mgr Dadolle, évêque de Dijon, nous fait le grand honneur de patronner notre *Revue* en nous donnant son nom pour le Comité. Nous le prions d'agréer nos remerciements. Son patronage est pour nous du plus haut intérêt, non seulement à cause de la situation exceptionnelle que ses talents créent à l'Evêque de Dijon dans l'épiscopat français, mais aussi parce que, dès les débuts de sa carrière sacerdotale, et durant son brillant Rectorat des Facultés catholiques de Lyon, il s'est particulièrement adonné à l'Apologétique. Dans une assemblée des groupes d'études de Lyon, le 2 avril 1905, il exposait la nécessité de l'Apologétique dans des termes qui méritent d'être retenus. « Le spectacle qu'il n'avait jamais été donné de voir et que nous voyons, c'est une civilisation à base de *nihilisme religieux*, du nihilisme qui exclut la religion naturelle comme la religion révélée, et qui rejette Dieu comme le Christ. On dit parfois : nous retournons au paganisme; pardon, vous calomniez le paganisme. Le paganisme a reposé tout entier sur un sentiment religieux intense. *Superstitiosiores vos video*, disait saint Paul aux Athéniens, et ce fut de même à Rome, sauf peut être dans le cercle des élégants du temps de Pétrone. Par conséquent, on ne trouvera, ni avant ni depuis le Christianisme, rien à comparer à ce que nous voyons.. Je pense simplement et je dis que l'instrument apologétique de la charité matérielle n'a plus toute la vertu d'autrefois. Saint Vincent de Paul, revenant au milieu de nous, ne trouverait plus le milieu social aussi propice au genre d'apostolat qu'il personnifia. Quant aux conférences qui portent son nom, même là où elles sont prospères, et tout en faisant du bien, elles ne répondent plus à tout l'idéal du fondateur. Pourquoi? Parce que le monde nouveau — de l'académicien au portefaix — vit ou prétend vivre sur l'*idée*; il vit ou prétend vivre de science. Pour agir sur lui, il ne suffit plus d'être bon et de lui faire un bien physique, il faut être éclairé et lui faire la charité de la lumière .»

Le Recteur de l'Institut catholique de Paris

Bien que la *Revue* mette le travail au-dessus des honneurs, la rédaction est très sensible à l'accroissement de crédit qui résultera pour elle du choix fait de M. Baudrillart par NN. SS. les Evêques comme Recteur de l'Institut catholique de Paris. M. Baudrillart n'a pas besoin d'être présenté dans sa propre maison. Mais celui qui tient la plume est heureux d'annoncer aux lecteurs de la *Revue* que M. Baudrillart, malgré ses nouvelles occupations, continuera à prendre une part active à la direction. Héritier de la pensée qu'avait

eue le P. Gratry de faire de l'Oratoire un grand « atelier apologétique », disciple et successeur de Mgr d'Hulst qui fut un si puissant apologiste, engagé lui-même dans l'Apologétique par plusieurs de ses ouvrages, et désormais par ses fonctions même de Recteur, il tient à garder sa place à la tête d'un périodique qui a pris si promptement une place importante dans la défense de la vérité religieuse. Et si l'on veut savoir dans quel esprit élevé et loyal il entend faire de l'Apologétique, on peut lire dans la *Revue* (t. I, p. 219-221) les déclarations qui furent si remarquées l'an passé; on peut relire aussi, dans la préface de son livre, *L'Eglise catholique, la Renaissance et le Protestantisme* (Bloud, 1904), le passage suivant : « Le point de vue apologétique auquel je me suis placé ne m'a pas empêché d'être aussi impartial que je l'ai pu; je n'ai jamais eu de goût pour les faux-fuyants, ni pour ce qu'on est convenu d'appeler les pieux mensonges. L'Eglise catholique n'a besoin que de la vérité, et elle est de taille à la supporter tout entière. »

Autorité et liberté

C'est une objection bien ancienne que, dans l'Eglise, l'autorité étouffe la liberté, tant dans le domaine de la vie pratique que dans celui de la pensée. Elle a été rééditée récemment dans les journaux antireligieux, à l'occasion de l'Assemblée des Evêques de France, et M. Combes, dans la *Correspondance républicaine*, a cru sans doute la rendre irréfutable en lui prêtant l'appui de son nom. « L'Eglise de France n'existe plus, dit-il. Elle a été frappée à mort, comme toutes les autres Eglises de la chrétienté, le jour où Pie IX a proclamé du haut de la chaire de Saint-Pierre, en plein concile du Vatican, son autorité souveraine en matière de discipline et de gouvernement de l'Eglise, ainsi que son infaillibilité personnelle dans le domaine de la foi et des mœurs... Il est interdit à l'évêque de penser par lui-même et d'agir par lui-même. Il ne peut penser et agir que par ordre, et cet ordre, il appartient au Pape seul de l'intimer. J'en dis autant du prêtre. J'en dis autant du simple fidèle dans l'ordre de l'intelligence et de la morale. »

La réponse est dans cette Adresse très noble et très fière, que nos évêques français ont envoyée au Pape durant leur assemblée, et où ils disent : « N'a-t-on pas osé dire que l'épiscopat français marchait à la suite du Pape avec plus de discipline que de conviction ? et que la beauté du spectacle de notre union s'amoindrissait de la passivité de notre obéissance ? A cette calomnie, dont nous sommes blessés, nous répondons qu'en fait historique comme en droit divin, c'est assez au Pape de confirmer ses frères, sans les absorber. » En parlant de la sorte, les évêques ont nettement conscience qu'ils n'aliènent ni leur liberté de penser ni leur initiative d'action, lorsqu'ils se soumettent à l'autorité du Pape. Le Pape, qui entend ces déclarations et les bénit, veut donc exercer une autorité qui n'étouffe point la liberté, « confirmer ses frères sans les absorber ».

Toute la constitution de l'Eglise est dans le sage tempérament qui

allie l'autorité et la liberté, soit en matière de discipline, soit en matière doctrinale.

Chaque évêque a vraiment en main le gouvernement de son diocèse : il y fait des ordonnances concernant le culte et la morale, il y dispose, pour le bien des fidèles, des membres de son clergé, etc. Il a le sentiment qu'il est maître chez lui. Le prêtre, quoique dans une moindre mesure, l'est aussi dans sa paroisse. Ce pouvoir de gouverner librement n'est limité que par les exigences de l'unité et la sauvegarde des droits d'autrui. Or, rien n'est plus juste que ces bornes. L'unité étant la force de l'Eglise, et la condition même de la vie religieuse qui se dispense en chaque diocèse et en chaque paroisse, il est bien nécessaire que des règles générales créent l'uniformité et ferment la porte au caprice destructeur de l'ordre. De même, les droits des personnes étant sacrés et pouvant être violés par les autorités en contact avec elles, il est nécessaire qu'une autorité souveraine puisse en tempérer l'exercice. Et s'il est une société où l'autorité supérieure remplit avec mansuétude ce rôle d'unification et de protection, est-ce dans l'Eglise, ou dans l'Etat que gouverna M. Combes?

Au point de vue doctrinal, qui ne sent que la liberté et l'autorité doivent se tempérer aussi l'une par l'autre ? Sans liberté, point d'initiative dans la recherche, point d'essor dans la pensée. Mais, sans autorité, point de jalons directeurs plantés pour indiquer la route à suivre, point de main bienfaisante pour ramener ceux qui s'égarent, pour retirer des fondrières ceux qui imprudemment s'y précipitent. En définissant les dogmes, l'Eglise oriente la pensée sans lui couper les ailes ; en condamnant des erreurs, elle ne barre que des chemins conduisant aux abîmes. Lorsque, en dehors des définitions pour lesquelles elle affirme son infaillibilité, elle signale des écueils, c'est pour imposer à ses fils plus d'attention et de circonspection dans l'exploration des questions difficiles. En un mot, elle préserve, elle n'opprime pas.

On peut, d'ailleurs, s'éclairer par l'expérience. A l'heure présente, l'homme qui dépend, même d'une façon lointaine, du gouvernement français, a-t-il une pensée plus libre que le catholique soumis à son Eglise?

Science et religion.

Nous retrouvons M. Combes sur le terrain doctrinal, dans un article qu'il a donné le 13 janvier à la *Neue Freie Revue*. « L'école, dit-il, a battu en brèche, depuis vingt-trois ans, sur toute la surface du territoire, les légendes des religions. Elle a assis sur leurs débris le solide édifice des principes de raison et des découvertes scientifiques. » Cette opposition de la science et de la religion est la grande objection qu'on travaille à répandre actuellement dans le peuple, ainsi qu'en témoigne encore le titre d'une prochaine conférence : « La vérité scientifique opposée au besoin religieux de l'âme humaine ». Le besoin religieux sera donc dissipé dans toute âme où pénétrera la lumière de la vérité scientifique. On le dit au

peuple dans les conférences publiques, aux enfants dans les écoles. Il importe donc qu'à notre tour nous fassions entendre à tous que cette prétendue science ment à ses promesses, et que le besoin religieux garde sa raison d'être dans le cœur le plus ouvert aux vérités scientifiques.

M. Combes nous avait bien donné lui-même un élément de réponse, il y a quatre ou cinq ans, dans le discours célèbre où il faisait cette déclaration : « Je dis que notre société ne peut pas se contenter de simples idées morales telles qu'on les lui donne actuellement, dans l'enseignement superficiel et borné de nos écoles primaires. Nous considérons en ce moment les idées morales telles que les églises les donnent — et elles sont les seules à les donner en dehors des écoles primaires — comme des idées nécessaires. » M. Combes s'étant publiquement repenti de cet aveu fait par surprise, nous n'avons pas le droit d'attacher plus d'importance que lui-même à ses paroles. Aussi nous faudra-t-il recourir à d'autres autorités que la sienne, à d'autres raisons que celles qu'il expose.

Nos autorités seront les innombrables savants qui, par leur conduite et leurs paroles, ont publiquement confessé que leur science ne nuisait point à leur foi.

Nos raisons se ramèneront à celles que la *Revue* a déjà bien des fois exposées sur les relations de la science et de la religion (voir t. I, p. 14-22, p. 547-548, t. II, p. 414-416, et p. 506-507).

Ce que donne la science ne satisfait en rien ce qui produit le besoin religieux dans l'homme. En effet, la science nous décrit le monde et nous fait ressortir l'ordre qui y règne ; la science, en outre, suit l'histoire du monde et nous montre les phases à travers lesquelles il a opéré son évolution pour réaliser l'ordre présent. C'est beaucoup, certes ; mais c'est tout. Or il reste à dire comment le monde a commencé, sous quelle influence le monde s'est ordonné, quelle force y maintient l'harmonie dans le mouvement. A cela la science n'a rien répondu, et elle ne peut rien répondre. L'appel de Dieu, qui se fait alors dans l'âme pour résoudre l'énigme du monde, constitue le besoin religieux. Ce besoin de Dieu, les préjugés pourront l'étouffer pour un temps ; mais la vérité scientifique ne l'éteindra jamais. — De même, le cœur humain pose des problèmes que la science ne résout pas : il a des aspirations de moralité, de justice, de bonheur, de durée, que la science ne saurait expliquer ; à plus forte raison est-elle impuissante à les satisfaire.

Un jour viendra bien où l'esprit et le cœur des hommes, instruits par de cruelles déceptions, reviendront au Dieu dont ils se laissent aujourd'hui détourner. Ce sera la revanche du besoin religieux, non point contre la science qui n'est pas responsable de l'apostasie moderne, mais contre une ivresse de mauvaise philosophie où la politique a plus de part que l'étude.

Un point d'histoire : la guerre de 1870.

Un de nos abonnés nous dit avoir entendu souvent cette objection : « Si nous avons été battus en 1870, on le doit en partie à ce que Napoléon III maintint autant que possible à Rome le corps français d'occupation, ce qui fit que nous restâmes seuls »; et il nous demande : 1° Quelle est la vraie cause de notre manque d'alliés en 1870; 2° s'il n'est pas vrai que le corps d'occupation de Rome ait été rappelé en France dès le début de la guerre?

1° Il est exact que la plupart des Italiens étaient irrités contre la France depuis Mentana et ne nous pardonnaient pas l'occupation de Rome; dans les grandes villes, dès la déclaration de guerre, des manifestations s'organisèrent en faveur de la neutralité. Mais le roi, les militaires et le ministre des affaires étrangères Visconti Visconta étaient assez portés à s'allier avec la France. Ce qui les en empêcha, ce fut la brusquerie de la déclaration de guerre et la rapidité avec laquelle se succédèrent nos échecs.

2° Il est vrai que Napoléon III et le ministère Emile Ollivier rappelèrent le petit corps de troupes laissé à Rome et livrèrent à la bonne foi de l'Italie le respect de la convention du 15 septembre 1864.

Mais il est faux que Napoléon III ait abandonné le Pape et Rome à l'Italie. Le chancelier autrichien, M. de Beust, le lui demanda dès la déclaration de guerre avec plus d'instances que le gouvernement italien lui-même, comme prix de l'alliance. Napoléon III refusa. M. de Grammont et M. Emile Ollivier refusèrent encore, d'accord avec l'Empereur, à Metz, le 3 août 1870. Le ministère du 10 août fit de même; et quand le 19 août, après nos défaites sous Metz, Napoléon III, au camp de Châlons, envoya à Florence son cousin le prince Napoléon, il ne l'autorisa pas davantage à céder sur la question romaine.

Le gouvernement français est donc le seul en Europe qui n'ait pas abandonné Pie IX. Mais ce ne fut pas la cause de son défaut d'alliances : la vraie cause, on ne saurait trop le redire, fut la rapidité de nos défaites qui firent que Victor-Emmanuel, frissonnant à la pensée qu'il aurait pu, par une alliance précipitée, être compromis avec nous, s'écria : « Je l'ai échappé belle! »

On trouvera un exposé sincère et impartial de ces faits, avec les documents à l'appui, dans l'*Histoire du second Empire* par Pierre de la Gorce, t. VI, p. 346-348 et t. VII, p. 208-215 et 221-223. (A. BAUDRILLART.)



Chroniques

Chronique de Théologie

(*Suite.*)

II

LA FOI ET LA THÉOLOGIE D'APRÈS M. TYRRELL

Le nom de M. Tyrrell est déjà familier à bien des lecteurs français; plusieurs de ses ouvrages ont été traduits dans notre langue [1], et des critiques distingués ont pris à tâche de nous initier au mouvement de sa pensée religieuse [2]. C'est une étude très délicate, les meilleurs juges nous en avertissent et la diversité des interprétations données ne confirme que trop leur sentence : les sujets traités sont difficiles; la pensée, très nuancée et très riche, déroute souvent par sa complexité; enfin on ne peut saisir ici un système déjà formé, aux arêtes fermes et saillantes : on sent plutôt une philosophie religieuse en voie de formation et qui, d'année en année, prend plus pleinement conscience d'elle-même et dessine plus nettement ses lignes directrices. Ajoutons que les ouvrages de M. Tyrrell ont tous été écrits dans un but pratique et adressés à des catégories de lecteurs très déterminées : les âmes que l'auteur veut éclairer et toucher sont le plus souvent des âmes inquiètes, que l'enseignement théologique courant ne satisfait plus, et qui souffrent de sentir leurs conceptions philosophiques ou scientifiques en conflit avec leurs idées religieuses. M. Tyrrell les connaît, il a reçu leurs confidences, et c'est pour elles qu'il a publié la plupart de ses études; il cherche à leur faire comprendre que la théologie n'est pas la foi, que leurs objections ne sont pas des doutes, que leur malaise n'est pas de l'incrédulité.

Une pareille démonstration peut être souvent bienfaisante, parfois nécessaire, mais elle est toujours très délicate. Dans l'ordre de la spéculation pure, c'est déjà une tâche ardue de discerner ce qui

1. *La religion extérieure* (Lecoffre, 1902); *Nova et vetera* (Lethielleux).

2. DIMMET. *La pensée catholique dans l'Angleterre contemporaine*, p. 131-216; E. FRANON. *La philosophie religieuse du R. P. Tyrrell* dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique* (février 1906), p. 33-49, etc.

est nécessairement lié au dogme et inviolable comme lui, et ce qui est explication théologique plus ou moins probable et plus ou moins libre. Mais quand on passe de la spéculation à la pratique, quand on écrit pour des âmes dont la foi est en jeu, le problème devient souvent plein d'angoisses ; ministre du Christ et responsable de sa doctrine, on a peur ou d'en trahir par complaisance la vérité intégrale, ou d'en compromettre par des systèmes humains l'autorité divine ; guide des âmes, on craint ou d'appauvrir en elles la foi chrétienne dont elles doivent vivre, ou de la leur rendre intolérable par des exigences injustifiées.

Au début de cet article, j'ai cru que c'était un devoir de justice de rappeler combien ce problème était grave et cette responsabilité pesante ; si nous sommes obligés de constater que les dogmes les plus fondamentaux sont mis en péril par la solution proposée, nous n'hésiterons pas sans doute à la repousser de toutes nos forces, mais nous n'oublierons pas non plus que l'équité nous défend de juger avec dureté celui dont le jugement dogmatique nous semblerait avoir fléchi peu à peu sous une pression si redoutable.

La philosophie religieuse, exposée dans les premiers travaux de M. Tyrrell, se rattache de près à la philosophie de Newman ; on y retrouve la même estime du sentiment considéré comme principe de connaissance religieuse, le même mépris de la raison raisonnante ; mais ces éléments de subjectivisme religieux ne sont pas, comme chez Newman, corrigés par des habitudes d'esprit contraires ; ils sont isolés et librement développés. M. Dimmet le remarquait justement : M. Tyrrell « a conduit la pensée de Newman, non seulement jusqu'à l'individualisme qu'elle appelait logiquement, mais même jusqu'à une individualisation que Newman ne voyait sans doute que tout à fait spéculativement et dont la révélation concrète l'aurait peut-être effrayé [1]. »

Dans les conférences d'Oxford sur *la religion extérieure*, on trouve déjà la théorie de l'indépendance absolue de la foi vis-à-vis des arguments logiques. « Ce n'est point le prestige des arguments sur l'esprit, qui produit la foi, mais le pouvoir et l'autorité de la volonté divine sentie et obéie par la volonté humaine ; un peu de la même manière qu'un chien sent, à un regard ou à une parole, la volonté de son maître et y obéit » (p. 211). Si les arguments ne peuvent produire la foi, ils ne peuvent non plus l'ébranler : « Les difficultés spéculatives, difficultés tirées de la science, de l'histoire ou de la philosophie, peuvent bien nous inspirer des doutes touchant la défense logique de notre foi ; il peut même arriver parfois qu'elles renversent complètement ce rempart ; jamais elles ne peuvent atteindre, en aucune façon, notre foi elle-même ; pas plus que l'insuffisance des preuves populaires n'ébranle notre croyance à notre identité personnelle, ou ne modifie, dans la pratique, le moindre détail de notre conduite » (p. 212-213).

La théorie de la connaissance religieuse est plus amplement

1. *La pensée catholique dans l'Angleterre contemporaine*, p. 131.

développée dans *Lex orandi* [1] en même temps qu'est exposée la méthode apologétique de l'auteur. Les vérités de la religion, comme celles de la physique et de l'histoire, se rapportent à la vie comme à leur fin ; si la vie religieuse où elles tendent n'est intimement liée au reste de notre vie, les dogmes ne sont pour l'intelligence qu'une contrainte et un fardeau. L'apologiste doit donc s'efforcer non seulement d'intégrer la vérité religieuse dans l'ensemble de notre connaissance, mais encore de rattacher la vie religieuse à l'ensemble de notre vie et de montrer comment elle répond à ses aspirations.

Cette démonstration peut se faire en prenant pour guide le sens religieux, inné en nous : ce sens, qui n'est ni le sens moral, ni le sens esthétique, ni le sens scientifique, a Dieu pour objet et poursuit une communion personnelle avec Dieu : or, si nous considérons non l'homme philosophique et abstrait, mais l'homme historique et réel, cette tendance n'est satisfaite que par le christianisme. Le livre tout entier n'est que le développement de cette thèse : parcourant successivement tous les dogmes du credo, M. Tyrrell montre comment ceux-là mêmes que la révélation seule pouvait nous faire soupçonner, trouvent un écho dans notre âme et enrichissent sa vie religieuse.

Parmi les écrivains qui ont étudié l'aspect moral des vérités révélées et en ont décrit la fécondité, il en est peu qui l'aient fait avec plus de pénétration, de profondeur et d'émotion religieuse que M. Tyrrell ; certaines pages, par exemple sur la paternité de Dieu (p. 106 sqq.), sont admirables ; on voudrait ne voir qu'elles, et fermer les yeux sur d'autres chapitres, qui troublent et inquiètent ; mais on ne le peut, les idées qu'ils énoncent sont les idées maîtresses du livre et en forment toute la charpente.

Le dogme, nous dit-on, a un double aspect, comme la religion tout entière : sa forme extérieure, son vêtement, c'est la formule intellectuelle ; sa réalité intime, c'est la vérité religieuse qu'il nous fait atteindre (p. 53 sqq.). La formule intellectuelle emprunte ses éléments au monde des apparences, et s'adapte successivement aux différents états des sciences humaines ; c'est dire qu'elle ne traduira jamais la réalité que d'une manière précaire et perpétuellement revisable. La vérité religieuse au contraire est immuable, bien que nous puissions la percevoir plus pleinement, nous en approcher davantage par la sainteté croissante de la vie. Cette distinction, énoncée dès le début du livre, est appliquée ensuite à tous les dogmes ; et, en terminant, M. Tyrrell indique les conséquences pratiques qui en découlent : « Le malaise dont nous souffrons de plus en plus vient de la confusion que j'ai essayé de dissiper dans ce livre, confusion entre la valeur intellectuelle et la valeur religieuse du symbole chrétien ; entre le corps et l'esprit qu'il renferme ; entre le signe extérieur et la force intime qu'il signifie. Nous oublions que la lutte n'est pas entre la foi et la science, mais entre la théologie, qui n'est qu'une part de la science, et le reste de la science. La foi serait en danger

1. *Lex orandi or prayer and creed* by GEORGE TYRRELL, S. J. Londres Longmans, 1904. xxxiv-216 p., in-12. Prix : 5 sh. net.

si la théologie était une expression intellectuelle exacte, nécessaire et adéquate de la foi, et si on pouvait établir que, comme telle, elle entrait en conflit avec les données indubitables de l'histoire ou de la science ou de la philosophie. Quiconque se rend bien compte qu'entre la foi et son expression intellectuelle le lien est souvent assez lâche ; quiconque comprend qu'un langage emprunté au monde visible et fait d'abord pour lui ne saurait jamais exprimer adéquatement l'invisible, celui-là a délivré son âme de tout un monde de peurs et d'imaginations vaines, et l'a élevée au-dessus des tempêtes dans une région toujours calme et sereine » (p. 207-208).

Ces promesses sont bien séduisantes, mais la « confusion », j'en ai peur, n'est pas dissipée, loin de là. Que faut-il entendre par « théologie »? Sera-ce seulement l'explication rationnelle du dogme ? ne sera-ce pas en même temps tout énoncé intellectuel, fût-il aussi élémentaire que celui de nos symboles de foi ? Et dans ce cas, quelle valeur lui laissera-t-on? Nul, sans doute, ne prétend en faire l'expression « adéquate » de son objet, mais du moins l'Eglise affirme que c'en est l'expression *vraie*, telle que l'énoncé contradictoire serait faux. Ce minimum est-il sauvegardé?

Plusieurs critiques ne le pensèrent pas, et les publications ultérieures de M. Tyrrell devaient leur donner raison. *Lex credendi*[1] parut au printemps de 1906 ; ce nouvel ouvrage éclairait et développait les théories énoncées dans *Lex orandi*. Sur plusieurs points, le théologien très averti qu'est M. Tyrrell complétait les explications déjà fournies et répudiait les interprétations fâcheuses qu'on eût pu donner à sa pensée[2]. Mais sur la question capitale qui nous occupe en ce moment, la doctrine pressentie et redoutée se manifestait plus clairement[3]. Certaines formules du dogme étaient tenues pour définitives; mais uniquement, semble-t-il, comme formules symboliques ou mystiques : « Le langage inspiré ne vieillit jamais, il est indépendant du temps comme l'esprit. Dieu sera toujours notre Père du Ciel, le Christ sera toujours le Fils, le Verbe de Dieu, le bon Pasteur, l'Agneau de Dieu, la Vigne, la Lumière du monde, le Pain du ciel » (p. 143). Au contraire, les formules intellectuelles du credo, bien qu'ayant une valeur représentative,

1. *Lex credendi, a sequel to Lex orandi* by GEORGE TYRRELL. Londres, Longmans, 1906. XVIII-256 p., in-12. Prix : 5 sh. net.

2. Il faut noter en particulier la répudiation catégorique du pragmatisme qui prétendrait « que la vérité d'un dogme est purement et simplement pratique, qu'elle signifie seulement : agissez *comme si* c'était vrai, et vous agirez bien; que le dogme n'est rien autre chose qu'un mythe moral » (p. 252); M. Tyrrell déclare encore (p. 255) : « Ce serait se méprendre entièrement sur le but de *Lex orandi* que de croire qu'on doive passer au crible chaque point du dogme catholique, afin de rejeter ceux qui ne seraient pas confirmés par le critère « pragmatique », ou même qu'on veuille entreprendre de déduire un credo *a priori* des exigences connues de la vie spirituelle. »

3. Chez les protestants libéraux on ne s'y est pas trompé ; le compte rendu écrit par M. H. Holtzmann dans la *Theologische Literaturzeitung* (5 janvier 1907, p. 20) commence par ces mots : « Eine Kundgebung des englischen Reformkatholizismus und zugleich ein kirchengeschichtliches Dokument! »

sont cependant des symboles et peuvent être remplacées par des énoncés contradictoires : « Puisqu'il peut y avoir deux représentations analogiques de la même vérité, dont les significations littérales sont contradictoires, il s'ensuit que la « loi de la prière » peut facilement nous donner des credos très différents ayant exactement la même valeur religieuse, tous répondant avec la même fidélité aux exigences pratiques de la vie de l'esprit, et représentant analogiquement le monde spirituel » (p. 252).

Enfin, il y a trois mois, une dernière publication est venue dissiper toutes les obscurités. Deux ou trois ans auparavant, M. Tyrrell avait eu à répondre aux difficultés d'un professeur d'Université, bon catholique, mais qui depuis quelque temps croyait sentir un conflit aigu entre toute sa culture intellectuelle d'un côté et sa foi de l'autre; plusieurs confesseurs avaient été interrogés en vain; M. Tyrrell, consulté à son tour, répondit par un long mémoire. Cet écrit, strictement privé et confidentiel, fut dans la suite adressé par l'auteur à d'autres personnes qui souffraient des mêmes perplexités; peu à peu le cercle des confidents s'élargit, le document fut communiqué sous le manteau à bien des lecteurs et enfin livré à la presse [1]. Le 1[er] janvier 1906, le *Corriere della Sera* en publiait les fragments qu'il jugeait les plus sensationnels; d'autres journaux suivirent, et le *Spettatore* en donna une traduction intégrale. M. Tyrrell se décida alors à la publier lui-même, en l'accompagnant des notes qui pouvaient éclairer sa pensée et dissiper les malentendus [2].

C'est de cette publication que je dois parler maintenant; je ne le fais pas sans regret et sans peine; je réprouve autant que personne les indiscrétions qui ont jeté dans le public une correspondance confidentielle, et qui ont cherché le scandale aux dépens de la loyauté et de la justice. Mais puisque le document nous est livré par l'auteur lui-même sous sa forme authentique, et éclairé par les explications nécessaires, je me crois en droit de le discuter; le lecteur voudra bien se rappeler les remarques que je faisais au début de cet article : le bénéfice en est dû tout particulièrement à un écrit de ce genre; on ne peut juger une lettre de direction comme on juge un livre; celui qui l'écrit n'a pas à se soucier du public, à calculer l'effet produit sur des lecteurs mal préparés; il n'a en vue que le bien de son correspondant et l'honneur de Dieu; c'est d'après cette règle qu'on doit le juger. Il faut se rappeler enfin que, comme l'auteur nous en avertit, le cas était presque désespéré et requérait un remède extrême.

1. Le *Corriere della Sera* du 22 novembre dernier fait à ce sujet la remarque suivante : « La lettera confidenziale del padre Tyrrell di cui il *Corriere* si occupò, non era più, quando il nostro corrispondente vaticano ne scrisse su queste colonne, un documento privato e particolare. Essa era già stata pubblicata in un opuscolo che non si trovava in vendita, ma era già in giro per Roma. »

2. *A much-abused letter* by George Tyrrell. Londres, Longmans, 1906. 104 p., in-12. Prix : 2 sh. 6 net.

Le remède, nous le connaissons déjà : il consiste à laisser de côté la théologie et à réveiller la foi en s'adressant aux sentiments chrétiens encore vivants dans le cœur. Dans l'espèce, vu la gravité du cas, M. Tyrrell devait être particulièrement attentif à discerner la théologie de la foi et à expliquer nettement ce qu'il entend par l'une et par l'autre. Ce n'est donc pas, je crois, lui être injuste que d'attacher une grande importance aux déclarations contenues dans cette lettre; j'en citerai des fragments assez étendus pour qu'on ne puisse se méprendre sur leur portée.

Voici d'abord ce qu'il entend par la foi : « Certainement la foi est la racine même de la vie spirituelle et elle la pénètre tout entière pour la vivifier, mais ce n'est point cette foi de pure obéissance à un enseignement d'autorité, qui est tout au plus une condition d'éducation spirituelle, un excitant pour nos facultés endormies, un moyen de nous assurer la nourriture saine que nous digérerons, que nous assimilerons vitalement; ce n'est point la foi de pur assentiment intellectuel aux assertions historiques et métaphysiques d'une théologie qui se prétend miraculeusement préservée de l'erreur. Où voyons-nous le Christ insister sur la nécessité ou l'avantage spirituels de croyances qui troublent ou qui violentent les sens et l'intelligence de ses auditeurs? Ce qu'il leur reproche, c'est de n'avoir point cette intelligence profonde qui est conditionnée par les dispositions morales et qui est semblable, sinon identique à la foi » (p. 67-68). « La foi est une vue de Dieu, non face à face, mais dans un miroir, obscurément ; encore est-elle une vue personnelle, non une croyance sur ouï-dire[1]. Elle corrige le raisonnement, comme le raisonnement, la sensation immédiate ; elle est une extension analogue du domaine de notre connaissance et de notre action, pour ainsi dire, par de nouvelles méthodes; elle nous transporte de l'espace à l'immensité, du temps à l'éternité, du relatif à l'absolu. Elle est une faculté rudimentaire, nous référant à un monde qui n'est encore que l'avenir et l'au-delà par rapport à notre conscience claire. Et nous appelons avec raison cette foi, divine ou surnaturelle. Car cette vue ne dépend pas de nous, mais nous est donnée, et cela plus clairement aux heures où nous semblons les plus pleins de

1. Dans une note (p. 98), M. Tyrrell interprète ainsi ce passage : « Dans la religion comme dans les autres domaines de la vie spirituelle, nous avons besoin d'une tradition sociale pour exciter et guider le développement de nos facultés. L'enseignement de l'Eglise est normalement requis pour provoquer notre foi; considéré comme un témoignage oral, il peut conquérir notre assentiment intellectuel. Mais nous ne le tenons pour la parole de Dieu, nous n'y adhérons par la foi, qu'en vertu d'une intuition, d'une réponse d'esprit à esprit, de la reconnaissance d'une voix déjà entendue. » Il est très vrai, le témoignage humain n'agit sur notre esprit que pour le mettre en contact avec l'autorité divine; mais ceci ne prouve pas que la foi soit une vue directe et personnelle; l'objet de la foi est hors de notre atteinte ; nous ne le saisissons que par et dans la révélation qui nous est transmise ; l'enseignement de l'Eglise n'a donc pas pour rôle unique d'exciter notre foi, mais encore de l'éclairer et de lui présenter son objet.

Dieu; où nous sommes le plus fidèles aux meilleures exigences de notre nature spirituelle... Vivre de la mémoire de ces heures, sous la pression même du doute et des négations, quand notre cœur est abattu et resserré, c'est vivre de la vie de la foi » (p. 69-70).

« Quant à l'objet de la foi, la réalité ainsi appréhendée, qu'est-elle sinon ce que Matthew Arnold appelle la puissance qui tend vers la justice (*that power that makes for righteousness*). Ce n'est pas une simple personnification de l'idéal, de la conception abstraite de toute bonté concevable, humaine ou autre, c'est cette force que nous sentons en nous, nous faisant monter vers l'Idéal, vers le Mieux; nous pouvons obéir à cette force ou lui résister. Mais ce n'est qu'en lui obéissant que nous pouvons trouver le repos et la paix. Lui refuser la personnalité ou la concevoir autrement que comme spirituelle, ce nous est pratiquement impossible; bien plus, nous devons la concevoir comme absolue, comme inépuisable, comme ne pouvant jamais être égalée ni exprimée par aucun développement ou accroissement de cette bonté finie dont les potentialités latentes, et non encore réalisées, sont ce que nous entendons par l'Idéal. C'est la même force dont nous reconnaissons l'œuvre dans la bonté des hommes de toutes les époques et de toutes les races; elle les unit en un seul corps mystique et une seule fraternité, elle en fait la représentation collective et la révélation d'elle-même, en même temps qu'une société pour la poursuite de ses fins. Nous n'adorons pas l'Humanité, comme les Comtistes, mais nous adorons la Puissance qui se révèle dans toutes les formes de la bonté humaine. En ce sens, l'Humanité, en tant qu'elle nous représente les justes, les nobles, les braves, les fidèles, ceux qui d'une façon quelconque se sont crucifiés, sacrifiés, amoindris pour l'amour de Dieu, pour l'avènement de son règne, pour les autres hommes, cette Humanité est un Christ mystique, un Logos collectif, un Verbe, une Manifestation du Père; et chaque membre de cette société est dans sa mesure un Christ ou un révélateur en qui Dieu est fait chair et habite au milieu de nous » (p. 71-72).

Après avoir ainsi décrit la foi et son objet, M. Tyrrell étudie de même l'espérance et la charité. Par la vie religieuse ainsi entendue nous sommes en communion avec tous les hommes de foi, qu'ils aient ou non un credo. Le catholicisme reste cependant la plus haute expression et l'instrument le plus efficace de la vie religieuse; il assure les bienfaits inappréciables d'une organisation sociale : « La communion romaine peut n'être plus que le tronc carbonisé d'un arbre mis en pièces par le vent et creusé par la foudre; elle peut être et elle est probablement plus responsable de tous les schismes que les schismatiques eux-mêmes [1]; malgré tout, à leur

1. M. Tyrrell nous renvoie ici à une note (p. 98), où il est dit que, à toutes les époques de schisme, il y a eu des coupables dans les deux camps, que par l'Eglise il faut entendre ici les hommes d'Église, que la Réforme est, en partie, imputable au clergé de la Renaissance. Tout cela ne justifie pas une condamnation qui reste gravement injuste; on pourrait l'excuser plus facilement dans une lettre privée; on ne comprend pas que l'auteur ne l'ait pas rétractée dans sa publication.

différence, elle représente le principe de la catholicité » (p. 77). Quant à son dogme, « si nous considérons comment la semence de l'Evangile s'est assimilé tout ce qu'il y avait de plus riche dans le sol religieux de la Judée (nourri lui-même par les expériences des religions antiques d'un passé déjà oublié), aussi bien que de Rome et de la Grèce, comment elle s'est enrichie, grâce à ces intermédiaires, des trésors de la sagesse orientale; quand nous nous rappelons comment tous ces matériaux ont été travaillés et élaborés par l'effort collectif de l'Eglise pendant deux mille ans, nous devons pour le moins reconnaître que son credo renferme le fruit des expériences religieuses d'une grande portion de l'humanité pendant une longue période de temps... Nous devons le juger dans son intégrité comme un symbole de l'impression laissée par l'Infini sur la conscience d'une partie si considérable et si notable de l'humanité. La Trinité, la Création, la Chute, l'Incarnation, le Rédemption, la Résurrection, le Ciel et l'Enfer, les Anges et les Démons, la Vierge et les Saints, sont tous des fragments d'une même mosaïque, des déterminations plus précises d'une seule et même représentation de la Bonté éternelle, à la lumière de laquelle l'homme doit façonner sa volonté, ses affections, ses actions, s'il veut vivre d'une vie religieuse, s'il veut s'adapter aux réalités suprêmes. A coup sûr, cette expression est pleine de déformations, d'excès, de défauts; la vérité s'y trouve, comme l'or dans le minerai, inextricablement mêlée à l'erreur; mais peut-être ce minerai est-il le plus riche qui ait encore été donné à l'homme; peut-être faut-il désespérer de trouver de l'or pur, aussi longtemps que l'homme est homme » (p. 77-79).

Cette analyse du dogme nous fait assez comprendre ce que M. Tyrrell entend par la théologie : c'est toute représentation intellectuelle de la vérité dogmatique, quelles que soient d'ailleurs son origine et ses garanties, les définitions des papes et des conciles, les symboles de foi reçus par l'Eglise œcuménique ne peuvent, pas plus que les conclusions des théologiens, prétendre à une vérité infaillible et s'imposer à la conscience chrétienne. « Si, dans le symbole de saint Athanase, ces mots « ceci est la foi catholique, et quiconque n'y croit pas ne peut être sauvé » se rapportaient, comme ils le paraissent, à l'analyse théologique qui les précède, ils seraient ridicules. Leur seul sens tolérable est : Ceci est l'analyse de la foi catholique, des faits et des vérités dont on doit vivre (ou du monde surnaturel dans lequel on doit vivre) si l'on veut être sauvé. » (p. 66)[1]

Il est superflu, je crois, de discuter longuement cette théorie ; sa

1. Cf. p. 87 : « Le naufrage de la théorie et de l'analyse ne nous fait pas perdre la réalité analysée. Vous me direz que l'autorité a fait sienne cette théorie et a adopté cette analyse; vous me citerez en preuve des papes, des conciles, des congrégations, des docteurs. Mais n'est-ce pas une pétition de principe? Qui formule ces décisions, qui détermine leur valeur, qui nous les interprète? Qui a construit toute la présente théologie d'autorité et nous l'a imposée, sinon les théologiens? Qui nous a enseigné que le *consensus* des théologiens ne peut errer, sinon les théologiens eux-mêmes? Mortels, faillibles, ignorants comme nous! »

signification est assez évidente, et tout catholique sait ce qu'il doit en penser. La foi n'est pas pour nous le sens ou le goût de Dieu; c'est l'adhésion libre de notre esprit à une vérité révélée par Dieu. Nous savons que l'objet de la foi est hors de notre portée, que nous ne pouvons l'atteindre immédiatement et en lui-même, mais seulement dans la révélation qui nous le présente. Le motif suprême de notre foi ne sera donc point une expérience personnelle, que l'enseignement extérieur ne ferait que provoquer; ce sera l'autorité divine, dont nous aurons reconnu le caractère dans la révélation chrétienne, et qui s'impose à notre assentiment comme un témoignage irréfragable. L'objet de notre foi ne sera point ces forces incertaines et vagues que le sentiment religieux peut entrevoir et postuler, ce seront tous les dogmes que Dieu nous aura révélés. Respectueux de tout le magistère de l'Église, nous adhérerons aux propositions qu'il formule dans la mesure où il le demande et dans le sens qu'il leur donne; et sachant que cette soumission est obligatoire pour toute conscience humaine, et que seule l'ignorance invincible en peut excuser, nous réciterons sans hésitation le symbole de saint Athanase, et nous n'aurons pas besoin d'en forcer l'interprétation pour lui prêter un sens « tolérable ».

III

CHEZ LES PROTESTANTS LIBÉRAUX

Ces doctrines fidéistes n'ont trouvé, grâce à Dieu, chez les catholiques, que très peu de défenseurs[1]; chez les protestants, au con-

1. Il faut reconnaitre cependant qu'on les rencontre ailleurs qu'en Angleterre. t qu'elles sont soutenues non seulement dans des « lettres confidentielles », mais dans des conférences publiques. Je citerai comme exemple une conférence du Dr K. Gebert, donnée à Munich sous les auspices de la *Kraus-Gesellschaft*. et publiée par les soins de la même société (*Katholischer Glaube und die Entwickeung des Geisteslebens*. München, St-Bernhards-Verlag. 1905. 82 p., in 8°). L'auteur regarde le subjectivisme idéaliste comme la philosophie définitive, et il en déduit sa théorie de la révélation et de la foi. La philosophie médiévale pouvait tenir la révélation extérieure comme le critère de la vérité religieuse; il n'en peut plus être ainsi aujourd'hui : « Notre temps, si on le compare au moyen âge, a opéré dans la philosophie de la religion un renversement des critères de vérité : ce n'est plus le contenu de la foi, ce n'est plus la foi des *credos*, ce ne sont plus des croyances particulières et confessionnelles qui sont les signes d'un esprit vraiment religieux, ce sont les qualités morales de la vie intérieure: la question capitale n'est pas : Que croit-on? mais: comment croit-on? » (p. 74). Et un peu plus bas : « Le catholique vraiment religieux et formé par la culture moderne tient pour vrai ce à quoi le pousse l'amour de Dieu; il tient quelque chose pour vrai, non parce que Dieu, considéré comme autorité *extérieure*, l'a dit, mais parce que la voix de *Dieu* est en même temps *sa* voix, et qu'il est intimement uni avec Dieu. » (p. 76.)

De ces thèses générales l'auteur tire lui-même quelques conséquences : d'abord sur la constitution et le gouvernement de l'Église : « Si la vie religieuse repose sur un fondement moral, si la foi et la religion sont sans mérite, à moins d'être soutenues et élevées par une libre personnalité morale, la relation

traire, leur succès va s'étendant et s'affermissant de jour en jour.

Il y a trois ans, M. E. Ménégoz, professeur à la Faculté de théologie protestante de Paris, écrivait dans la *Revue de théologie et de philosophie* de Montauban : « Je constate avec bonheur que le fidéisme qui, il y a quelque vingt-cinq ans, a fait jeter des cris d'indignation aux partisans de l'orthodoxie et m'a valu de douloureuses excommunications, a partie gagnée aujourd'hui dans le protestantisme français[1]. » Il rappelait que « la thèse capitale du fidéisme » c'est celle « d'après laquelle, l'homme, quelles que soient ses erreurs doctrinales, est sauvé par la repentance et le don du cœur à Dieu. C'est là, en d'autres termes, la doctrine du salut par la foi, indépendamment des croyances[2] ». L'unanimité, sans doute, n'est pas encore acquise à la doctrine fidéiste parmi les protestants français, l'école de Montauban fait encore échec à celle de Paris ; mais on ne peut nier que depuis vingt-cinq ou trente ans, la situation n'ait entièrement changé. Quiconque voudra se rendre compte des envahissements progressifs des thèses et des méthodes fidéistes, trouvera dans le livre récent de M. le professeur Doumergue, *les Etapes du fidéisme* (Paris, Fischbacher), un recueil de documents très curieux et très bien groupés.

Un des faits les plus remarquables que l'on y relève, c'est l'alliance des deux partis autrefois opposés des fidéistes et des libéraux. « En 1879, dit M. Ménégoz, on pouvait encore identifier, comme je l'ai fait, les rationalistes et les libéraux. Depuis lors, il s'est produit dans le libéralisme un mouvement marqué et parfaitement conscient vers une conception plus mystique de la religion ; et nous voyons aujourd'hui des libéraux éminents, comme E. Roberty, Ch. Wagner et d'autres, professer les doctrines essentielles de notre école de Paris, en particulier la doctrine fidéiste du salut par la foi[3]. »

« On peut dire, remarque M. Doumergue (p. 10), que cet accord du fidéisme et du libéralisme a fêté son triomphe dans le congrès de Genève du mois d'août 1905... Le président d'honneur, M. le professeur Chantre, a inauguré le Congrès par cette déclaration : « Il est temps de proclamer qu'on est religieux, non par les croyances que l'on professe, mais par l'orientation de sa conscience et de sa

des croyants à l'Eglise et de l'Eglise aux croyants ne peut être qu'une relation spirituelle ; les supérieurs ecclésiastiques ne peuvent être que *primi inter pares* » (p. 77). De là encore l'entière indépendance de la science : « Puisque la religion est une forme des relations du sentiment et de la volonté, et, par conséquent, appartient à l'activité *pratique* de la conscience, elle ne peut être aucunement intéressée par les résultats des recherches de la *science libre*, les produits de l'activité *théorétique*, quels qu'ils puissent être d'ailleurs » (p. 78).

1. *Rev. de théol. et de phil.*, janvier 1904, p. 1.

2. Cf. Rabaud, dans *le Protestant* du 29 avril 1905 : « On n'est sauvé que par la foi, le don, le sacrifice de son cœur, de son être, indépendamment des croyances, quelles que soient nos croyances, ce qui ne signifie point indépendamment de toute croyance, puisqu'au contraire la foi implique et réclame la croyance. » (Cité par E. Doumergue, *Les étapes du fidéisme*, p. 27.)

3. Cité par Doumergue, p. 24.

vie[1] ». « L'adhésion à nos Congrès, a ajouté M. Montet, président, n'implique l'acceptation d'aucune formule dogmatique quelconque, l'appartenance à aucune Eglise particulière ». « Nous sommes un parlement du libéralisme religieux... C'est ce libéralisme religieux qui est le drapeau de notre Congrès... qui a fait grouper autour de nous non seulement des représentants d'Eglises chrétiennes différentes (Eglises protestantes, Eglise catholique), mais aussi des représentants de la pensée religieuse libérale au sein du judaïsme et du théisme hindou... Quant aux représentants du catholicisme large et progressif et quant à ceux de la synagogue large et progressive, nous sommes heureux de les accueillir au milieu de nous. »

Il est facile de voir que, dans l'alliance ainsi consentie, chacun des deux partis n'avait rien à sacrifier de ses principes : les fidéistes étaient fidèles à leur mysticisme religieux ; les libéraux n'avaient à subir aucune contrainte dogmatique. Leurs nouveaux alliés leur accordaient, en effet, qu'on pouvait être sauvé par la foi sans croire même à l'existence de Jésus-Christ : d'après M. Ménégoz, « si un homme qui a donné son cœur à Dieu a l'esprit assez mal fait pour révoquer en doute toute l'histoire de Jésus et son existence même, « Dieu ne le condamnera pas pour cette bizarrerie intellectuelle ». Il ajoute, non sans une certaine désinvolture : « Au Paradis, cet original verrait qu'il s'est trompé et se jetterait aux pieds du Seigneur »[2]. « La croyance consciente à l'existence de Dieu n'est même pas toujours une condition indispensable au salut par la foi [3]». On conçoit que sur un terrain si large, l'entente soit facile ; mais l'on voit aussi ce que devient la foi chrétienne.

On s'en rendra mieux compte encore, si l'on parcourt rapidement quelques publications récentes des protestants libéraux, choisies d'ailleurs à peu près au hasard. M. O. Pfleiderer, que le Congrès de Genève acclamait comme « l'éminent représentant du libéralisme religieux en Allemagne », vient de publier les conférences qu'il avait données à Berlin, pendant l'hiver de 1905-1906, sur *la Religion et les Religions*[4] ; les premières conférences sont les plus remarquables ; elles résument les thèses que l'auteur a développées plus longuement dans sa *Philosophie de la religion*[5]. Je m'attacherai sur-

1. On peut comparer cette déclaration à celle du Dr Gebert, citée plus haut : « Nicht mehr der Glaubensinhalt, nicht mehr Bekenntnisglaube, nicht mehr konfessionnelle Unterscheidungslehren sind die Kennzeichen wahrer Religiosität, sondern die sittlichen Qualitäten des Innenlebens ; nicht das Was ist das Ausschlaggebende, sondern das Wie. »

2. Babut. *De la notion biblique et de la notion symbolo-fidéiste de la foi justifiante*, p. 10, cité par Doumergue, p. 16, n. 1. — On peut comparer les déclarations faites par un protestant libéral, M. E. Boisset, dans la *Revue du clergé français*, 1er nov. 1905 (xliv, p. 545-548).

3. *Ib.*

4. *Religion und Religionen* von D. Otto Pfleiderer, Professor an der Universität zu Berlin. München, Lehmann, 1906, iv-249 p. in-12. Prix : 4 mk.

5. Les autres conférences sont consacrées à la religion chinoise, égyptienne,

tout ici à la troisième conférence, intitulée : « La religion et la science » ; c'est là que M. Pfleiderer expose sa théorie de la connaissance religieuse. Nulle religion, nous dit-il, ne peut subsister sans une représentation intellectuelle de son objet ; cette conception est nécessaire pour provoquer et pour soutenir le sentiment religieux ; elle n'a pas d'ailleurs d'autre valeur que cette relation ; en soi, elle est changeante et précaire. Elle n'a pas, comme la conception scientifique, son origine dans la raison ; elle est née de la fantaisie, non pas sans doute du caprice individuel, mais de l'imagination collective des foules : partout la contemplation des phénomènes naturels, l'impression des sentiments religieux fait naître les mêmes mythes naturalistes, les mêmes légendes héroïques, les mêmes naïves apothéoses : les prophètes et les réformateurs, « Moïse, Zarathoustra, Pythagore, Bouddha, Jésus », sont conçus comme des envoyés de Dieu, parfois même — c'est le cas pour Bouddha et Jésus — comme des incarnations de la divinité (p. 38). Plus tard, quand la réflexion survient, la religion continue encore pendant quelque temps d'imposer à la raison ces données incohérentes, et la raison s'épuise à les réduire en formules, à les rapprocher les unes des autres, à en pallier les contradictions trop flagrantes, jusqu'à ce que, mûrie par la science, la raison perçoive plus clairement l'inanité de toutes ces fables ; alors éclate le conflit, cruel mais salutaire, à l'issue duquel la religion et la science se réconcilient dans la croyance en Dieu.

Peu de temps après, M. Pfleiderer donnait une seconde édition des conférences publiées par lui l'année précédente sur les origines chrétiennes [1] ; il étudie d'abord la préparation du christianisme par la philosophie grecque, par Philon, par le judaïsme ; puis sa fondation par Jésus ; puis enfin ses développements successifs représentés par saint Paul, par les synoptiques, par les gnostiques, par saint Jean, par l'établissement de l'autorité ecclésiastique. Dans la préface de son grand ouvrage sur l'*Urchristentum*, M. Pfleiderer indiquait clairement sa méthode, quand, rappelant le souvenir de son maître, F. C. Baur, il nous disait que de lui il avait appris à traiter le christianisme comme les autres faits historiques, et « en particulier, à considérer son origine comme le résultat d'un développement régulier, produit par les facteurs multiples de la vie religieuse et morale des peuples de cette époque ». Dans l'introduction de son nouveau livre (p. 18), M. Pfleiderer proclame de nouveau ce principe, et déclare très nettement que c'est de là que part son enquête. Nul ne s'étonnera qu'elle y aboutisse, et que les faits, sous la pression impérieuse du principe, rentrent tant bien que mal dans le cadre tracé d'avance ; mais tout lecteur un peu averti sent la déformation et la violence, et constate une fois de plus la vérité

babylonienne, au mithriacisme, au brahmanisme, au bouddhisme, à la religion grecque, à la religion d'Israël, au judaïsme, au christianisme, à l'islamisme.

1. *Die Entstehung des Christentums* von Otto Pfleiderer. 2te Auflage. München, Lehmann, 1907. VI-255 p. in-12. Prix : 4 mk.

du jugement que formulait naguère M. Blondel contre l'« historicisme » : « Plus on s'efforcera de *boucler* les faits dans leur déterminisme, comme si tout allait de soi, et plus éclatera l'insuffisance de telles explications [1]. »

Il y a trois mois, M. A. Dorner, professeur à l'Université de Königsberg, publiait à son tour une histoire des croyances chrétiennes [2]. Tout le christianisme, d'après lui, se ramène à une conception des rapports de l'homme et de Dieu; aux origines, on conçoit ces relations sous forme d'une identification naïve, et l'on renferme dans une synthèse contradictoire tous les éléments des développements ultérieurs; peu à peu l'idée évolue dans le sens de la transcendance divine et, à partir de la Réforme, dans le sens de l'immanence. C'est, comme on le voit, un christianisme sans Christ; c'est un spectacle étrange et pénible de voir, dans le premier chapitre, tous les efforts de M. Dorner pour éliminer du Nouveau Testament la foi au Christ historique : à côté de Jésus initiateur et prophète, il reconnaît encore, surtout chez saint Paul, un Christ préexistant ; mais ce n'est qu'un esprit, un principe divin auquel tous les chrétiens participent comme Jésus y a participé lui-même [3].

Le rôle personnel du Christ est d'ailleurs un problème que tous les protestants libéraux échouent également à résoudre. Dans une étude toute récente sur *la certitude de la foi et la certitude historique* [4], M. F. Ménégoz, pasteur à Strasbourg, cherche à déterminer le rôle que le Christ historique peut remplir encore dans notre vie chrétienne. La résurrection n'est qu'une idée symbolique qui nous fait comprendre la renaissance de la foi dans l'âme des apôtres, le jour de Pâques (p. 36); le Christ sans doute nous est présent par le souvenir (p. 20) ; mais on ne saurait parler ni de sa présence eucharistique, qui n'est qu'une fiction (p. 45), ni d'une union mystique entre lui et nous : « Nous ne saurions entrer avec Jésus, pas plus qu'avec saint Paul ou Luther, dans un rapport semblable à notre communion avec Dieu. *Le mode d'existence du Christ glorifié nous reste inconnu.* Aucune expérience ne peut nous faire savoir s'il entend nos prières et s'il les exauce comme Dieu lui-même. L'action qu'il exerce sur nous est, dans la *forme*, semblable à celle de tous les hommes marquants de l'histoire; elle est unique, quant à son *contenu*, parce que Jésus a été le révélateur parfait de l'absolu religieux et moral » (p. 46). Quant à l'attitude pratique du chrétien, M. Ménégoz laisse une certaine latitude : « Si des âmes religieuses préfèrent, dans leurs prières, s'adresser à Jésus plutôt qu'à Dieu, nous ne nous sentons pas en droit de les en empêcher. Le désir qu'éprouvent certains chrétiens de s'unir à Jésus comme à une per-

1. BLONDEL. *Histoire et dogme* (extrait de la *Quinzaine*), p. 36.
2. *Die Entstehung der christlichen Glaubenslehren* von D. Dr. AUGUST DORNER. München, Lehmann, 1906. XI-315 p. in-8°. Prix : 6 mk.
3. P. 22, 26. — On lira avec intérêt le chapitre consacré au protestantisme contemporain, surtout p. 283-287.
4. Bâle, Finckh, 1906. 79 p. in-8°, Prix : 2 fr.

sonne présente agissant sur eux, n'a rien en soi d'illégitime. Nous comprenons fort bien ce sentiment; nous l'éprouvons parfois nous-mêmes » (p. 47).

M. Paul Stapfer, doyen honoraire de la Faculté des lettres de Bordeaux, connaît lui aussi ce sentiment et essaie de lui donner satisfaction : « Le simple spiritualisme philosophique nous oblige à croire que l'Esprit de Jésus jouit éternellement de la vie... Une hypothèse vraisemblable, en faveur de nos jours, estime que la vie d'outre-tombe n'est point la condition naturelle et universelle de l'humanité, que ce privilège n'appartient qu'aux âmes d'élite qui l'ont mérité en triomphant, par *l'effort*, du mal qui règne dans le monde et de tous les obstacles opposés par l'empire de la matière à la royauté de l'esprit : par qui les instincts bas de la nature furent-ils plus terrassés que par l'homme divin qui est venu prêcher au monde la « nouvelle naissance », la charité, l'amour, le sacrifice...? Quel rigorisme sectaire et pédantesque de taxer d'idolâtrie la prière qui, naturellement, monte vers lui de nos cœurs[1]! »

Les chrétiens qui adressent encore leurs prières à Jésus-Christ seront sans doute reconnaissants à M. Stapfer de ne pas les taxer d'idolâtrie, mais ils trouveront sans doute que cette « hypothèse vraisemblable » qu'il leur présente est un appui bien frêle pour leur foi et pour leur prière. Au reste, M. Stapfer moins que personne se fait illusion sur la valeur du système religieux qu'il défend ici : « Plus une religion est positive, moins elle paraît acceptable aux esprits façonnés par la culture moderne. L'insuffisance même, le vague et la pauvreté théologique du protestantisme libéral le protège contre la destruction. C'est une dilution du christianisme, présentant l'avantage, pour les têtes faibles et les santés délicates, de réduire au minimum l'irrationnel sans se confondre absolument avec la philosophie » (p. 111).

Défendre ainsi un système, c'est évidemment le condamner ; et M. Stapfer reconnaît lui-même très clairement que ce compromis entre la raison et le sentiment ne peut être toléré longtemps par une âme droite et sincère. Il n'est pas besoin en effet d'un grand effort de logique pour montrer tout ce qu'une pareille opposition entre la pensée réfléchie et la piété met, dans la vie, d'inconséquence, disons mieux, d'insincérité. Le numéro d'octobre de la revue théologique des protestants libéraux anglais, le *Hibbert Journal*, contient à ce sujet deux articles très intéressants, l'un de l'éditeur M. L.-P. Jacks, l'autre de M. J.-A. Hill ; je regrette de ne pouvoir en citer ici que de courts fragments : « La conduite, dit M. Hill, qui consiste à ignorer la valeur littérale de la tradition, et à faire vibrer son âme d'une « dévotion intense pour la personne du Christ »... peut produire une certaine piété de surface, et même, pour un temps, accroître la vie spirituelle profonde; mais, à mon avis, c'est une conduite immorale, en dépit de son apparence et de son effet immé-

1. Paul Stapfer. *La crise des croyances religieuses*, dans la *Bibliothèque universelle* de Lausanne, juillet 1905, p. 87, 88.



diat ; c'est un péché contre les vertus intellectuelles de curiosité, de sincérité et d'attention. On ne se préoccupe point d'une vérité objective universelle, à laquelle puisse participer la grande fraternité des hommes sensés, mais d'états subjectifs qui, on l'admet, sont incommunicables. L'esprit moderne exige une attitude religieuse qui ne fasse pas violence aux méthodes modernes pour découvrir la vérité... Les considérations mystiques ne sont donc pour le christianisme qu'un appui temporaire, et peuvent devenir un appui immoral[1]. »

L'éditorial est plus net encore : les symboles, nous dit-on, celui de saint Athanase par exemple, étaient jadis conçus comme des formules authentiques de la foi chrétienne, dont le sens et la portée étaient nettement définis. « Aujourd'hui tout est changé. L'intelligence des Eglises semble éprise de passion pour les paroles vagues. Dans la sphère de la croyance religieuse on peut s'engager dans tous les sens, sans se sentir entraîné ici ni là. La liberté d'interprétation privée est revendiquée pour les engagements solennels et publics. Le langage, en passant des autres domaines dans celui de la croyance religieuse, semble avoir changé de valeur ; ailleurs les mots sont censés signifier quelque chose ; ici ils peuvent signifier à peu près tout ce qu'on veut. Non seulement il est devenu impossible de dire le sens qu'a un dogme particulier ; mais il est devenu très difficile de dire le sens qu'il n'a pas ; car à peine pourrait-on imaginer une interprétation que l'ingéniosité ne puisse lui donner. Qu'arriverait-il, nous avons le droit de le demander, si en justice un témoin se permettait ce libre usage des mots que l'on tolère dans quelques-unes des sphères religieuses les plus élevées ? » Après avoir comparé à cette attitude les démarches sincères et loyales de la science, M. Jacks conclut : « De là vient que la conscience de l'humanité est du côté de la science... Il n'y a pas de conception morale si puissante dans la vie humaine que l'idée de vérité, il n'y en a aucune qui puisse exercer une influence si vitale sur le caractère des sociétés et des hommes, et qui puisse autant s'assurer l'appui de la sympathie morale. Une Eglise qui ne peut pas provoquer cette sympathie ne peut exercer tout au plus qu'une faible influence sur les destinées de l'humanité. Si je ne me trompe, c'est précisément pour ce motif que les Eglises perdent actuellement et que la science gagne. C'est une situation périlleuse et sans parallèle à aucune époque précédente. Il n'y a pas de route plus sûre pour se détourner de ce qu'il y a de meilleur dans la vie moderne, et pour perdre la confiance des hommes de bien, que de traiter négligemment la vérité[2]. »

Ces jugements sévères ne peuvent s'appliquer à l'Eglise catholique : le credo qu'elle propose à ses fidèles, elle le professe dans son sens naturel et traditionnel ; les formules dogmatiques ne lui

1. *Psychical research as bearing on veracity in religious thought. Hibbert Journal*, oct. 1906, p. 115.
2. *Church and World. Ib.*, p. 13-15.

sont point un voile pour couvrir les incertitudes de sa vie religieuse, elles sont l'expression sincère et loyale de sa foi. Ces avertissements sont cependant bons à entendre; il est des âmes qu'attire le mirage du fidéisme et qui rêvent, par delà l'horizon net des croyances intellectuelles, je ne sais quelle *region of untroubled serenity* : là-bas, semble-t-il, plus de doute ni d'angoisses; mais la liberté intellectuelle la plus entière en même temps que la vie religieuse la plus sentie. Eh bien, qu'ils en croient ceux qui ont tenté l'aventure : pendant quelque temps sans doute le sentiment religieux, ainsi isolé, peut s'épanouir encore dans une floraison brillante, mais les sources profondes de la vie religieuse sont taries; ce n'est pas impunément qu'on prétend ainsi faire deux parts dans son âme, renfermer la religion dans le domaine du sentiment, et refuser à Dieu l'hommage intellectuel dont il est jaloux; la foi survit mal aux croyances. L'aboutissement normal de ces tendances, c'est l'épuisement religieux si bien décrit par M. P. Stapfer : « Les croyances chrétiennes ont traversé plus d'une crise. Celle du xx[e] siècle a ceci de nouveau et d'infiniment grave qu'elle présente bien moins l'aspect caractéristique d'une *crise*, j'entends d'un trouble violent et passager, qu'un rétablissement de santé suivra, que celui de la fin toute naturelle et paisible d'une chose qui a l'air de mourir parce qu'elle a vécu assez longtemps... Le christianisme, en tant que système de faits et d'idées proposé à notre croyance intellectuelle, meurt, sans douleurs aiguës, de la simple impossibilité où nous sommes d'y croire[1] » ; et un peu plus bas, parlant du protestantisme libéral qu'il veut sauver malgré tout, comme « notre dernière espérance », il définit ainsi la position qu'il doit prendre pour être loyal et sincère : « Combien le protestantisme libéral ne serait-il pas relevé dans l'opinion des penseurs originaux, s'il avait tout le courage de sa croyance, — ou de son incroyance, — s'il renonçait loyalement à à se dire *chrétien*, et, s'il acceptait avec franchise d'être ce qu'il est : la simple philosophie du théisme sous sa forme la plus *religieuse*[2] ».

J. LEBRETON.

1. *Bibliothèque universelle*, juin 1905, p. 454-455.
2. *Ib.*, p. 474.

Au moment de donner le bon à tirer, je reçois une lettre de M. BREMOND m'annonçant qu'il a l'intention de répondre à ma précédente chronique et me priant d'en prévenir les lecteurs de la *Revue*. Je le fais très volontiers, et si j'ai mal interprété sa pensée, je serai heureux de mettre plus au point mes appréciations sur ses travaux.



De la Contribution des fidèles à l'entretien du Culte

Après avoir dans leur lettre collective du mois de septembre dernier rappelé aux fidèles « l'obligation de conscience de venir en aide à leurs pasteurs et de contribuer, chacun selon ses ressources, à l'entretien du culte divin et de ses ministres[1] », nos Evêques viennent chacun dans leur diocèse, en insistant sur la grandeur et la sainteté de ce devoir, d'organiser le *Denier du culte*. Nous voudrions montrer ici, par un rapide exposé historique, ce que fut sur ce point l'ancienne discipline de l'Eglise et comment, depuis les premiers siècles jusqu'à nos jours, les fidèles se sont acquittés de cette contribution. Nous répondrons ainsi au vœu qu'exprimait en 1549 le deuxième Concile de Cologne. « Faisant l'éloge des anciens fidèles dont les offrandes et les libéralités saintes suffisaient pour la nourriture du clergé et des pauvres et pour les réparations et les ornements des églises, il déplore après cela l'oubli présent d'une coutume si sainte, les uns ne sachant pas le principe et la fin d'une institution si ancienne et les autres s'imaginant faussement que ce n'est qu'une invention de l'avarice des ecclésiastiques, et il exhorte les prédicateurs, et surtout ceux qui n'y ont point d'intérêt particulier, à détromper, à instruire et à échauffer les peuples pour un devoir si saint et si pressant de nourrir leurs pasteurs et d'honorer Dieu de ses propres dons, en quoi il est bien juste que les plus riches soient aussi les plus libéraux[2]. »

*
* *

C'est une charge, remarque Thomassin, dont partout et toujours les peuples se sont crus tenus que celle de pourvoir à l'entretien des ministres des temples. Y a-t-il en effet rien de plus naturel, « de plus conforme à l'équité, que ceux qui consacrent leur vie au bien spirituel du peuple reçoivent de lui ce qui est nécessaire à la vie corporelle ? C'est là du reste une règle appliquée, dans l'intérêt général, à toutes les fonctions sociales. Un peuple est obligé d'entre-

1. Le P. Liberatore, S.J. disait dans son livre *Del diritto publico ecclesiastico*, Prato, 1887 (traduction Onclair) : « Dans les gouvernements séparés de l'Eglise, l'assistance qui est due à celle-ci retombe à la charge des laïques catholiques. »
2. Thomassin. *Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise*, partie III, liv. I, ch xv.

tenir les chefs qui le gouvernent, les soldats qui le défendent, les juges qui protègent ses droits, les maîtres qui l'instruisent, les artisans qui travaillent pour lui, en un mot tous ceux qui lui rendent quelque service. La société serait impossible sans cet échange réciproque des biens que chaque membre du corps social peut apporter à la communauté [1]. » Et non seulement dans tous les pays la piété des fidèles a contribué à subvenir aux besoins du clergé, non seulement elle lui a fourni des revenus qui lui permettaient de tenir dignement un rang qui fut en rapport avec l'éminence des services rendus par lui à la société, mais encore bien souvent elle l'a entraîné à accumuler des richesses qui, si elles lui assurèrent l'indépendance, lui devinrent aussi plus d'une fois un danger, ainsi que le remarquait déjà saint Jérôme.

La loi de Moïse ne pouvait manquer de consacrer de son autorité ce devoir de piété : non contente d'attribuer aux Lévites certaines parties du territoire de la Palestine, la législation hébraïque imposa encore aux autres tribus le devoir de leur payer les prémices et la dîme, sans compter la part des victimes offertes en sacrifice qui revenait aux prêtres.

Dans l'Evangile, l'exemple même du Sauveur, que de pieuses femmes assistaient de leurs biens [2] et ses paroles consacrent ce principe : que l'ouvrier qui travaille à l'œuvre de Dieu mérite sa nourriture et son salaire [3]. Judas portait la bourse où les disciples mettaient en commun les aumônes qui leur étaient faites [4].

Le droit du prédicateur de l'Evangile à vivre de son enseignement, saint Paul, qui ne saurait être suspect de plaider sa propre cause puisqu'il voulait que le travail de ses mains subvînt à ses besoins, l'affirme hautement. Dans la Ire Epître aux Corinthiens, en ce même chapitre IX où il se défend de rien réclamer pour lui, il invoque à ce sujet et le droit naturel, et la loi de Moïse, et l'ordre du Seigneur : « Qui jamais fait campagne à ses propres frais? Qui est-ce qui plante une vigne sans se nourrir de son fruit? Qui est-ce qui prend soin d'un troupeau sans se nourrir du lait de ce troupeau? Et parlé-je seulement selon les usages humains, ou la Loi ne le dit-elle pas aussi? Oui, dans la loi de Moïse il est écrit : « Tu ne musselleras pas le bœuf qui foule le grain. » Dieu se met-il en peine des bœufs ou n'est-ce pas, à le bien prendre, de nous qu'il parle? Oui, c'est à notre sujet qu'il a été écrit que celui qui laboure doit le faire avec espérance et que celui qui bat le blé doit être soutenu par l'espérance d'en jouir. Si nous avons semé chez vous les biens spirituels, est-ce une grosse affaire si nous récoltons vos biens matériels? Si d'autres jouissent de ce droit sur vous, n'y avons-nous pas plus de titres? Mais nous n'avons pas usé de ce droit. Au contraire, nous endurons tout pour ne pas mettre d'obstacle à l'Evangile du

1. LESÊTRE. *La Paroisse*, p. 40. Lecoffre, 1906.
2. LUC, ch. VIII, v. 3.
3. MAT., ch. X, v. 10; LUC, ch. X, v. 7.
4. JEAN, ch. XII, v. 6; ch. XIII, v. 29.

Christ. Ne savez-vous pas que ceux qui remplissent les fonctions sacrées vivent du temple, que ceux qui servent à l'autel ont part à l'autel? De même aussi le Seigneur a ordonné à ceux qui prêchent l'Evangile de vivre de l'Evangile [1].»

Saint Paul proclame donc que c'est un droit pour le clergé de vivre de l'autel et que subvenir à son entretien est un devoir pour les chrétiens, à qui il promet que Dieu ne se laissera pas vaincre par eux en générosité [2]; mais d'autre part, il invite son disciple à se contenter du strict nécessaire [3] et par conséquent à considérer ce qu'il reçoit comme une aumône. Toutefois, ainsi que le remarque Thomassin, si les dons faits par les fidèles pour l'entretien du clergé et le soulagement des pauvres étaient dits des aumônes, c'est dans la pensée et la disposition de ceux qui les recevaient bien plus que de ceux qui les donnaient [4].

Cependant l'Eglise grandissait : en elle chacun voyait son rang mieux défini, ses droits et ses devoirs plus réglementés. Aussi bien dans l'ordre financier que dans les autres, l'Eglise portait des lois; le devoir naturel qu'avait chacun de contribuer aux frais du culte et à l'entretien du clergé ne laissant pas l'ombre d'un doute, elle fixa, suivant un procédé simple, la manière de s'en acquitter ou plutôt elle consacra l'ancienne coutume hébraïque de payer la dîme. Elle réglementa l'usage qu'avait chaque fidèle d'apporter ce qui est nécessaire au sacrifice, d'où les offrandes. Plus tard on fit payer la place que l'on occupe à l'église. Enfin aux diverses époques on eut recours, pour subvenir à des nécessités extraordinaires, à des impôts paroissiaux. De là les quatre chefs sous lesquels on peut ranger les ressources d'une paroisse et sous lesquels nous allons les étudier :

1° Dîmes. 2° Offrandes. 3° Bancs et chaises. 4° Impôts paroissiaux [5].

Ces redevances bien établies, il y a pour l'Eglise un devoir d'instruire les fidèles de l'obligation où ils sont de s'en acquitter. A toutes les époques, elle l'a accompli. Il lui restait encore deux autres devoirs sur ce même terrain : le premier est de se servir de cette question, qui semble à tant d'esprits n'être qu'une question d'ordre matériel, pour élever l'âme des fidèles, l'autre de garder par sa discipline le clergé contre toute tentation d'avidité. L'Eglise n'y

1. VV. 7-14. Cf. I *Tim.*, ch. v, v. 17-18.

2. II Cor., ch. IX. — Nous savons par saint Paul lui-même et par les *Actes des Apôtres* avec quelle abondance de charité les premiers chrétiens et la primitive Eglise de Jérusalem se dépouillaient pour leurs pauvres et pour leurs pasteurs.

3. I *Tim.*, ch. VI, v. 8.

4. Partie III, liv. I, ch. I.

5. Outre le droit de toucher ainsi des redevances, il est certain que l'Eglise a aussi le droit de propriété. La 26e proposition condamnée par le *Syllabus* est ainsi formulée : « L'Eglise n'a pas le droit naturel et légitime d'acquérir et de posséder. » Il ne rentrait pas dans le cadre de ce travail d'étudier cette question.

a non plus jamais failli : elle a toujours enseigné à ses prêtres qu'ils ne sont que les dépositaires de ces biens donnés à l'honneur de Dieu et pour le soulagement des pauvres.

1. Les dimes.

Il est de droit naturel, nous dit saint Thomas d'Aquin[1], que l'homme emploie à l'honneur de Dieu quelque chose des biens qu'il tient de sa libéralité; c'est un devoir que lui impose la vertu de religion, celle qui nous porte à rendre à Dieu l'honneur et le culte que nous lui devons. Ce devoir, toute la tradition entend que le droit divin l'a déterminé au paiement de la dîme.

A la fin du Ier siècle, la Didachè invite les chrétiens à offrir à Dieu les prémices de leurs biens; la Didascalie appliquera à la nouvelle alliance les textes de l'Ancien Testament attribuant les dîmes d'Israël aux Lévites. Origène veut à son tour que les ordonnances de Moïse soient encore en vigueur sur ce point; il rappelle aussi aux fidèles que leurs biens sont un don de Dieu et que leur justice doit être plus abondante que celle des Pharisiens. Déjà saint Irénée avait exprimé cette idée. Saint Cyprien la répète : tout ce qui était offert sous l'ancienne loi était une ombre de ce qui est offert maintenant; aussi la liberté acquise par Jésus-Christ consiste-t-elle non pas à donner moins, mais à donner avec une plénitude de joie, de charité et un vif sentiment que la liberté réside dans le détachement des choses de ce monde et la soumission à Dieu.

Saint Grégoire de Nazianze marque que c'est un crime de frauder Dieu des prémices[2]; en Occident, saint Césare d'Arles, après saint Augustin, reprendra le même thème et Thomassin peut conclure qu'au VIe siècle « les dîmes ont été payées comme des dettes, quoiqu'elles fussent en même temps regardées comme des aumônes, mais comme des aumônes nécessaires et indispensables ».

Elles sont en vigueur dans tout l'Occident. Les décisions des conciles, aussi bien que les lois portées par les princes à partir du IXe siècle, en réglementent l'usage et en prescrivent l'exact acquittement[4].

Les évêques réunis au deuxième Concile de Tours (567) écrivent une lettre aux fidèles pour les presser de racheter leurs péchés et de s'assurer les faveurs du ciel contre les fléaux qui les menacent en payant la dîme; le Concile de Francfort (794) reviendra sur la

1. *Summa Theol.*, IIa IIae, q. 86, art. 4.
2. Les textes grecs parlent surtout d'offrandes et de prémices, mais il apparaît par saint Jean Chrysostome que sous ces noms les dîmes sont comprises.
3. Partie III, liv. I, ch. VI.
4. Après avoir cité sans vouloir être complet, quatorze conciles prescrivant l'acquittement de la dîme entre le VIe et le IXe siècle, l'abbé Lesêtre termine ainsi sa note : « Ainsi c'est dans tous les pays catholiques que la prescription de la dîme était en vigueur. » *Loc. cit.*, p. 42.

même idée. Le deuxième Concile de Mâcon (585) proclame que les dîmes sont de droit divin, qu'on les a toujours payées; celui de Trosly (909) en fait remonter l'obligationux Écritures.

Tout au cours des XI[e] et XII[e] siècles des exemptions de payer la dîme accordées par le Saint-Siège à certains corps attestent l'obligation pour le reste des fidèles de l'acquitter. Elle est d'institution divine, dira à son tour Innocent III; et tous les Conciles qui viendront après lui et qui auront à s'occuper de cette question confirmeront cette doctrine. Le Concile de Constance (1415) condamne la 18[e] proposition de Wikleff : que les dîmes sont de pures aumônes dont les paroissiens peuvent à leur gré priver leurs prélats, à cause de leurs péchés. Le Concile de Trente (session XXIV c. 12), veut qu'on paie fidèlement cette dette dont on est tenu envers Dieu. Les Conciles provinciaux du XVI[e] siècle affirmeront que c'est une obligation universelle, de droit divin et imprescriptible.

L'Eglise devait insister ainsi, car « la dîme semble avoir été la principale source de revenu pour la paroisse. Si cette redevance paraît lourde, il ne faut oublier qu'elle servait à rémunérer des services sociaux très importants. D'ailleurs, les paroisses n'ont guère pu s'assurer la jouissance intégrale de leur dîme : on la leur contesta de bonne heure et de puissants seigneurs ne tardèrent pas à en accaparer le profit[1]. »

Parmi ces dîmes, on distinguait plusieurs espèces. « Les *menues* dîmes se levaient sur le *menu* bétail et les peaux d'animaux, sur la volaille, la laine, le lin, les fruits, les légumes ; les *grosses* dîmes se prélevaient sur les blés, le vin et le gros bétail. Les *prémices* étaient un droit ecclésiastique différent de la dîme et prélevé ordinairement sur les fruits de la terre, et quelquefois sur les petits ou produits des animaux et sur les produits de l'industrie humaine. Il variait depuis un trentième jusqu'à un soixantième. Peut-être faudrait-il entendre que ce droit se prélevait sur les premiers fruits et sur les premières portées des animaux. Les dîmes *novales* se percevaient sur les terres qui depuis quarante ans n'avaient pas été défrichées. Les dîmes *de droit*, au nombre desquelles était la dîme des blés, se levaient en tous lieux : les dîmes *réelles* portaient sur les biens; les dîmes *personnelles* sur le travail et l'industrie des hommes[2]. Les dîmes peuvent être payées en argent.

La quotité de la dîme peut varier selon les pays ; la coutume ou quelquefois un contrat la détermine[3]. Tous ceux qui possèdent de terre doivent la dîme réelle, même les Juifs, mais si l'usage de la payer n'est pas bien établi dans le pays, les laïques qui se dispensent de le faire ne doivent pas être poursuivis, et s'ils ne font pas preuve d'obstination ils ne sont pas coupables[4].

1. LESÊTRE, *loc. cit.*, p. 43.

2. CHÉRUEL. *Dictionnaire historique des institutions, mœurs et coutumes de la France.* Hachette, 1865, pp. 279, 280.

3. Les curés de France pouvaient conclure un contrat d'abonnement avec le corps des habitants de la paroisse, mais non avec un particulier.

4. SAINT THOMAS, *Sum. Theol.*, II[a] II[ae], q. 87, art. 1.

De quelle manière, dans les cas ordinaires, et lorsqu'il n'y a pas danger de scandale, l'Eglise a-t-elle exigé ce qui était son dû et la récompense de ses services?

Saint Grégoire de Nazianze dit qu'on doit prévenir le peuple du devoir qu'il a de payer les dîmes, plus pour son bien spirituel que dans l'intérêt du clergé, et saint Augustin veut que celui-ci n'exprime son droit que par le silence et par la modestie. La loi 38 du Code de Justinien (titre III de Episcopis et Clericis) défend d'user de mesures de rigueur pour faire payer les dîmes et les prémices; quant aux Capitulaires de Charlemagne ils « ordonnaient que les dîmes fussent payées aux curés et aux évêques et qu'on employât aussi non les jurements, mais les excommunications pour forcer les peuples à ce devoir [1] ».

La discipline de l'Eglise oscille entre les mesures de rigueur et celles de clémence, obligée qu'elle est de poursuivre l'accomplissement de ce devoir de piété, sans pourtant faire manquer à la piété. Hérard, archevêque de Tours († 871) défend de plaider et d'user, pour se faire payer, d'autre contrainte que celle de la prédication, mais le Concile de Pavie (855) menace de l'excommunication les délinquants que les *Missi* devaient, d'après le capitulaire de Worms (829), de Louis le Débonnaire, contraindre à payer la dîme. Et le pape Jean VIII au Concile de Ravenne (877): « Si quelqu'un n'observe pas les règles prescrites par les très glorieux empereurs Charles et son fils Louis, dans leurs capitulaires, touchant les dîmes ecclésiastiques, qu'il soit excommunié. »

En Angleterre, rois et conciles, du XIe au XIIIe siècle, infligent des peines, les unes pécuniaires, les autres spirituelles. Alexandre III invite l'évêque d'Upsal à employer les censures, et saint Thomas reconnaît au supérieur du décimateur le droit de priver le coupable des sacrements, mais il ne veut pas que le décimateur lui-même puisse infliger une peine. Au XVIe siècle, des Conciles provinciaux, imitant le Concile de Trente [2], frappent d'excommunication ceux qui empêchent ou refusent d'acquitter la dîme, et saint Charles Borromée refuse sa bénédiction à une paroisse du diocèse de Brescia, interdite par l'évêque pour n'avoir pas voulu payer la dîme à son curé.

Mais si l'Eglise exige ainsi les dîmes, en vertu d'un strict devoir de religion, elle veut aussi que le clergé ne les emploie qu'à des devoirs de religion. Ce n'est pas pour engager plus avant le clergé dans le souci des choses temporelles, dit saint Jérôme, qu'on lui paie la dîme, mais bien pour l'en décharger. Les frais du culte, l'entretien des ministres de l'autel, les œuvres de charité pour les pauvres, les malades, les captifs, voilà les dépenses auxquelles doit subvenir la dîme que les prêtres ne perçoivent que « comme revêtus de la majesté de Dieu, de la personne de Jésus-Christ et de celle des pauvres,

1. THOMASSIN, partie III, liv. I, ch. VII.
2. XXVe session, cap. XII.

ce qui les oblige d'en user en esprit de religion, de sainteté et de frugalité[1]. »

En France, à la veille de la Révolution, le produit des dîmes montait à environ 120 millions de livres[2]. Mais il s'en fallait que le tout allât aux curés. Une partie était prise par les « gros décimateurs » personnages ou corps ecclésiastiques qui, possédant les bénéfices, nommaient pour le service des paroisses des desservants à qui ils ne fournissaient qu'une pension alimentaire désignée sous le nom de « portion congrue » ; une autre partie allait aux seigneurs laïques qui avaient usurpé ou affermé les dîmes. Un mécontentement sourd fut habilement entretenu contre la dîme et ses abus. Tout le monde sait que dans la nuit du 4 août, le clergé, suivant l'exemple de la noblesse qui renonçait à ses privilèges, abandonna la dîme. On cherchait un moyen de compenser le dommage ainsi fait au clergé, l'évêque de Dijon proposait une somme d'argent, l'abbé Grégoire une dotation en biens fonds, lorsque la loi du 11 août 1789 abolit purement et simplement les dîmes, sauf à trouver un moyen de subvenir aux besoins du clergé. La Constituante, par un décret du 24 juillet 1790, fixa le traitement du clergé des paroisses ; la Constitution de 1791 reconnut que « les traitements des ministres du culte catholique font partie de la dette nationale », mais la Convention proclama en 1794 que « la République ne salarie aucun culte et ne fournit de local ni pour l'exercice du culte, ni pour le logement des ministres ». Le Concordat, par son art. 14, déclara qu'un traitement convenable serait assuré au clergé, après avoir décidé à l'art. 13 que les possesseurs de biens ecclésiastiques ne seraient pas inquiétés. Il semble qu'il faille interpréter cet article comme une consécration de l'abolition de la dîme[3].

L'Eglise, en effet, comme elle a pu tempérer le paiement de la dîme, peut la supprimer ou consentir à sa suppression ; mais pour déroger aux décrets du Concile de Trente qui la consacrent, il ne faut pas moins qu'un décret apostolique[4].

1. Thomassin, partie III, liv. I, ch. iv.

2. 120 millions est le chiffre de l'évaluation de Dupont de Nemours ; celui de Lavoisier est de 70, de Mirabeau de 104, de Necker de 130, de l'Assemblée Nationale de 123.

3. « Ce fut donc par décision d'un pouvoir incompétent aidé d'une généreuse erreur du clergé que fut supprimée cette vieille et vénérable institution des dîmes qui remonte à Moïse. Lors du rétablissement du culte en France, des doutes sérieux sur la légitimité d'une telle abolition naquirent dans l'esprit de ceux qui pensent qu'il n'appartient qu'à l'Eglise de réformer ses lois et sa discipline. On demanda donc au cardinal-légat Caprara si les dîmes étaient comprises dans les biens dont Sa Sainteté avait déclaré dans l'article 13 du Concordat que les acquéreurs ne seraient inquiétés ni par elle ni par ses successeurs. Le cardinal répondit affirmativement par une déclaration de 1804. A dater de cette époque, les dîmes furent donc légitimement et canoniquement abolies en France. » Note du Dr André dans l'édition de Thomassin de 1866, t. VI, p. 47. Je n'ai pu contrôler cette assertion.

4. Dans plusieurs diocèses, les paroissiens ont conservé l'usage d'offrir du blé, du vin ou ce qu'on appelle la « gerbe de la Passion » au curé ; en Bretagne,

En 1802, le Gouvernement français prenait à sa charge le budget des cultes, compensation bien faible pour tous les biens dont le clergé avait été dépouillé; aujourd'hui qu'il renie cette dette, elle retombe à la charge des particuliers.

II. Les offrandes.

La seconde source des revenus paroissiaux, ce sont les oblations et les offrandes que les fidèles font pour le sacrifice de la messe. Ici, comme pour la dîme, l'Eglise n'a fait que consacrer des coutumes suivies par tous les peuples et consacrées par l'ancienne Loi. Les Israélites achetaient jusque dans le Temple les victimes qui devaient servir aux sacrifices. Ces sacrifices ayant disparu devant le sacrifice de l'autel dont ils n'étaient que l'ombre et le type, rien de plus légitime que les fidèles apportassent à l'église le pain et le vin dont ils devaient communier lorsque ces dons auraient été changés au corps et au sang du Seigneur. Ces offrandes étaient appelées des sacrifices, étant faites par esprit de religion, en témoignage de la reconnaissance et de la fidélité des chrétiens envers Dieu. On les apportait au commencement du sacrifice, à l'Offertoire; elles étaient offertes à Dieu pendant la messe et faisaient la matière du sacrifice.

Saint Cyprien blâme les riches qui n'apportent rien à l'autel, aussi bien que les faux évêques qui s'enrichissent de ces offrandes, et le Concile d'Elvire (300) défend aux évêques d'en recevoir de ceux à qui la communion était interdite, comme les pénitents et les excommuniés : ne devant pas participer au sacrifice, on ne pouvait accepter d'eux la matière du sacrifice.

Mais la charité des fidèles, cette charité dont Tertullien nous dit qu'elle excitait l'admiration des païens, n'était point satisfaite d'apporter simplement à l'autel ce qui était nécessaire pour le sacrifice.

Saint Justin nous apprend, dans sa deuxième Apologie, que tous les dimanches, après l'assemblée de la messe, les fidèles contribuaient par leurs offrandes à entretenir un fond de charité. Tertullien nous indique aussi qu'il y avait dans l'église une sorte de trésor auquel chacun apportait sa part une fois le mois selon ses ressources, trésor destiné à subvenir aux besoins des pauvres, et des ecclésiastiques qui n'étaient point désignés à part des premiers. « Les fidèles offraient les hosties de leur religion envers Dieu, les marques de leur reconnaissance envers les prêtres, et les effets de leur charité envers les pauvres[1]. » En Orient il y avait, d'après les Canons apostoliques, deux sortes d'offrandes : les unes, de blé, de raisins, d'huile, d'encens, qui servaient au sacrifice ou aux cérémonies du culte, se faisaient à l'autel; les autres, de miel, de lait, de légumes

des curés recueillent encore du blé et des fruits après la rentrée des récoltes. Des maires ont interdit ces offrandes qu'ils ont qualifiées de dîmes et se sont vu donner raison par les tribunaux. Ces décisions pourraient servir à prouver que l'usage de la dîme n'est pas prescrit dans ces paroisses. MATER. *L'Eglise catholique*. Alcan, 1906, pp. 422, 423.

1. THOMASSIN, partie III, liv. I, ch. XI.

de volailles, à la maison de l'évêque. Pour les Constitutions apostoliques, les oblations faites à l'autel tiennent lieu des anciennes redevances dues au Temple (livre II c. 25 et 35).[1]

Sans doute, comme le remarque Thomassin, « l'Ecriture et les Pères ont toujours parlé des prémices, des dîmes, des oblations, des aumônes qui se font aux ecclésiastiques et aux pauvres comme d'un sacrifice et comme d'un même sacrifice que celui qui se fait à l'autel, lorsque Jésus-Christ y est immolé[2], » mais il se constitue un double usage dont nous pouvons étudier chaque partie séparément.

« Les offrandes se faisaient à la messe afin que le sacrifice des laïques fut la matière du véritable sacrifice de l'autel[3] ». Hommes et femmes, ordonne le deuxième Concile de Mâcon, doivent offrir chaque dimanche du pain et du vin. On n'en recevait pas des catéchumènes, mais Grégoire de Tours nous apprend que de son temps on offrait même sans communier. On offrait pour les morts (Concile de Vaison 442) même pour ceux qui avaient subi la peine capitale, et pour les pénitents morts avant d'avoir pu être réconciliés, mais non pour les suicidés (deuxiève Concile d'Orléans 533); les excommuniés, ceux qui entretiennent des inimitiés irréconciliables, ou qui oppriment les pauvres (quatrième Concile de Carthage 254), ceux qui laissent baptiser leurs enfants par les hérétiques (Concile de Lérida 546), sont écartés de l'offrande.

Les offrandes étaient consacrées sur le champ, puisque Saint Grégoire le Grand nous parle d'une dame incrédule qui se prit à sourire en communiant du pain qu'elle venait d'offrir.

Cette coutume ne tarda pas à se modifier. A la fin du VIII[e] siècle, selon Théodulfe, évêque d'Orléans, on ne consacre plus que des pains faits par le clergé exprès pour cet usage. On continua pourtant de faire l'offrande, d'abord tous les jours, puis chaque dimanche, puis seulement aux jours où les fidèles étaient tenus par les règles de l'Eglise de communier, bien que l'on ne dût pas exiger l'offrande de tous ceux qui communiaient. Tous les paroissiens, (Synode de Worcester 1240) étant tenus d'aller à l'église paroissiale aux grandes fêtes de l'année dès l'âge de quatorze ans, durent à ces mêmes dates faire une offrande (Concile d'Excester 1207), qui fut taxée à deux deniers (Concile de Cologne 1536). En France, en certains endroits, tous les fidèles en faisant leurs Pâques étaient tenus d'offrir une somme de cinq deniers appelés *droitures*[4]. Cependant l'usage s'étant conservé longtemps d'offrir à l'autel des pains qui ne servaient plus au sacrifice lui-même, on les distribuait aux pauvres; une partie toutefois était bénie au cours même de la messe et distribuée aux enfants et aux fidèles qui ne communiaient pas. De là l'usage du pain bénit,

1. Le chapitre XXXV a pour titre : « De pensionibus fructuum ad alendum ministros Ecclesiæ et egentes secundum *legem et Evangelium*. »

2. Partie III, liv. I, ch. III.

3. *Ibid.*, ch. XIII.

4. JOUSSE. *Traité du gouvernement spirituel et temporel des paroisses.* Paris. 1769, p. 64.

et de là aussi l'obligation pour les paroissiens d'offrir ce pain, dernière marque de l'offrande. La coutume s'était introduite dès longtemps de dire des messes privées et le nombre des messes s'étant ainsi multiplié, il n'était plus possible que tous les fidèles allassent à l'offrande à toutes les messes : on la réserva pour certaines cérémonies; aux messes paroissiales, ceux-là seuls qui offrent le pain bénit vont à l'offrande.

D'autre part, dès le VIIIe siècle, s'introduisit l'usage des honoraires de messes. Les redevances en argent pouvant remplacer l'offrande en nature, les fidèles offrirent aux prêtres des aumônes afin d'obtenir pour eux et pour leurs défunts une application spéciale du fruit du sacrifice de la messe. L'Eglise a établi des règles sévères pour interdire le trafic des messes et les réglements diocésains ont tarifé les honoraires des messes. Cet usage, fort louable en lui-même, a contribué à faire oublier à bien des fidèles le devoir qu'ils ont de contribuer au sacrifice offert pour tous les chrétiens.

Quant à la seconde espèce d'offrandes, à celles que l'on faisait en dehors de l'office, l'usage s'en continua longtemps. Saint Augustin nous parle de dons en linges, en habits et autres objets; c'est ainsi sans doute que se formaient ces trésors des églises de Rome et de Jérusalem que vante saint Jérôme; saint Paulin de Nole nous apprend qu'au tombeau du martyr Félix on offrait divers objets et des sommes considérables. Ces aumônes avaient encore un caractère sacré, puisque le pape Libère fit enlever de Saint Pierre les présents qui y avaient été déposés au nom de l'empereur arien Constance et que le patriarche Théophile ordonnait que les offrandes fussent distribuées aux clercs et aux fidèles et non aux catéchumènes.

Ces aumônes on les recueillit plus tard, soit par des quêtes, que l'on fit aussi pour l'entretien du culte, soit au moyen de troncs placés dans les églises. Les quêtes furent réglementées : le Concile de Milan de 1565 ordonne de quêter de manière à ce qu'on ne puisse voir la somme donnée, afin que ces aumônes soient plutôt le fruit de la piété que celui de la honte, et celui de 1569 condamne comme impudique l'usage de faire quêter par des jeunes filles.

Au sujet des troncs, retenons surtout la belle pensée de saint Jean Chrysostome. Le saint entend que le tronc des églises n'est que l'image de celui que chaque fidèle doit avoir dans sa maison pour y mettre chaque jour de dimanche, selon l'ordre de saint Paul, ce qu'il a destiné pour secourir les pauvres, afin que ce trésor sacré fasse de chaque maison une église et serve de défense pour mettre tout le reste en sûreté, comme si le trésor d'un particulier était gardé dans les coffres de l'épargne du prince. Il dit ailleurs que par ce moyen chacun peut avoir part au sacerdoce, y étant élevé par sa libéralité, faisant de sa maison un temple et s'y établissant lui-même garde du trésor sacré.

L'abondance de ces aumônes tenta maintes fois la cupidité des laïques : l'Eglise prit des mesures pour les protéger et les défendre. On excommunia ceux qui s'en emparaient (deuxième Concile de

Rome). après que le deuxième Concile de Prague eût défendu à ceux qui fondaient des églises de retenir une partie des aumônes. Au XIIe siècle, de nombreux conciles renouvellent les condamnations portées par le Concile de Rome contre les abus des laïques. D'un autre point de vue, le Concile de Bordeaux de 1255 prive de sépulture ceux qui négligent de faire leurs offrandes à leur curé, et celui de Château-Gontier (1336) excommunie ceux qui détournent les paroissiens d'offrir.

D'autres offrandes, d'abord volontaires mais qui devinrent aussi obligatoires, sont les oblations tarifées ou droits casuels. Il parut tout d'abord naturel de faire participer l'Eglise et le curé aux événements joyeux et tristes de la famille, d'attirer par des aumônes les bénédictions du Ciel sur ceux qui fondaient un nouveau foyer comme sur ceux qui quittaient la terre. Puis on en vint à faire des offrandes pour toutes les circonstances où le clergé remplissait les devoirs de sa charge; mais si d'après certaines coutumes on fit des oblations en nature ou en argent pour le baptême et la confession, l'Eglise défendit de les exiger (Concile de Reims 1049, de Londres 1138, troisième Concile de Latran 1215) [1]. Les ordonnances d'Eudes de Sully, évêque de Paris, permirent de les réclamer après le baptême et le Concile de Tours de 1236 autorisa à exiger après la cérémonie les louables coutumes et même à contraindre par les censures ceux qui se refuseraient à les payer.

Ce nom de *louables coutumes* remonte au Concile de Latran (1215); « on a compris sous ce nom, dit Thomassin, toutes les contributions saintes et les oblations volontaires qui se font dans l'administration des sacrements, dans les visites des malades, dans les sépultures et autres devoirs semblables de religion [2] ». Au XIVe siècle, on s'occupa de les tarifier, se laissant guider par le même principe de voie moyenne qui a conduit l'Eglise dans la réglementation des dîmes : ne rien exiger ni demander pour les sacrements, recevoir, après l'administration, ce que veulent donner les fidèles; demander ces louables coutumes sans les exiger, laissant aux supérieurs le soin d'empêcher les laïques d'y manquer et les prêtres de mourir de faim. Le Concile de Trente interdit tout ce qui a apparence de simonie ou de gain sordide et permit de faire des règlements. Le Concile de Rouen (1581) décida que l'évêque réglerait avec les laïques les louables coutumes. L'ancien droit français défendait aux curés d'affermer leur casuel, c'est-à-dire tout ce qui « leur échet dans l'année des offrandes des fidèles pour les baptêmes, mariages, publications de bans, droit de sépulture et autres [3] » ; il leur accordait un an et

1. En Irlande, les baptêmes gratuits n'ont lieu qu'à certains jours; dans le Sud, les nouvelles mariées donnent au curé tant pour cent de leur dot. Le concile de Maynooth (1875) a défendu d'exiger ces offrandes avant l'administration des sacrements. A. MATER, *loc. cit.*, pp. 425, 426.

2. Partie III, livre I, ch. LXXII.

3. JOUSSE, *loc. cit.*, p. 245. D'après Bailly, au moment de la Révolution, la taxe des actes produisait 3 millions et le casuel 8.

un jour pour exercer une action en justice afin de se faire payer de leurs droits d'inhumation, sépulture, obit, après quel délai ils étaient censés renoncer à leurs droit[1]. L'article 69 des articles organiques portait que « les évêques rédigeront les projets de réglements relatifs aux oblations que les ministres du culte sont autorisés à recevoir pour l'administration des sacrements. Les projets de réglement rédigés par les évêques ne pourront être publiés ni autrement mis à exécution qu'après avoir été approuvés par le gouvernement ».

Concluons donc avec Thomassin, que « la tradition de l'Eglise a toujours suivi ce sage et juste tempérament qui soutient que les ministres de l'autel doivent vivre des offrandes de l'autel et qui condamne tant de divers abus qui se glissent insensiblement sur cette matière, soit par la cupidité trop ardente des ecclésiastiques, soit par l'ingratitude surprenante des peuples [2] ».

III. Les bancs et chaises.

Il semble que l'usage de louer les bancs et les chaises prit naissance dans l'octroi à quelques personnes notables de la paroisse de places réservées, soit en reconnaissance de donations ou de services, soit moyennant le paiement d'une certaine somme. On trouva là une ressource facile à percevoir. L'usage s'en généralisa et fut réglementé très minutieusement. Pour éviter des abus, divers arrêts du XVIIIe siècle défendirent de faire payer les chaises les dimanches et fêtes aux messes de paroisse, prônes et instructions, et même chaque jour, aux prières du soir et instructions qui ne se font point de la chaire; ils décidèrent, en outre, qu'à tous les offices une place doit être laissée libre pour ceux qui ne veulent point de chaises[3]. « Cette ressource tend à devenir prépondérante dans les recettes des fabriques, à mesure que diminuent leurs rentes et revenus fonciers[4]. »

1. *Ibid.*
2. Partie III, liv. I, ch. LXXIII. — Par la Constitution *Auctorem fidei* du 28 août 1794, Pie VI a condamné comme « fausse, téméraire, lésant le droit ecclésiastique et pastoral, injurieuse envers l'Eglise et ses ministres » la 54e proposition du Synode de Pistoie « qui note comme un abus honteux qu'on puisse prétendre à une aumône pour la célébration de la messe et l'administration des sacrements, comme d'accepter quelque droit d'étole et généralement toute taxe et honoraire offerts à l'occasion des suffrages pour les morts ou d'une fonction paroissiale quelconque, comme si les ministres de l'Eglise se rendaient coupables d'un abus honteux en usant, selon la coutume reçue et approuvée dans l'Eglise, du droit promulgué par l'apôtre d'accepter le temporel de ceux à qui l'on donne le spirituel. »
3. Jousse, *loc. cit.*, pp. 54, 55.
4. Mater, *loc. cit.*, p. 428. Dans la paroisse de Blancafort (Cher) dont M. M. a étudié l'histoire au XIXe siècle (*Revue d'histoire moderne et contemporaine*, t. VI, pp. 457-481 et 521-540) le produit de cette location qui était de 80 livres pour la période 1781-1790 se montait en 1880 à 970 francs.

IV. Les impots paroissiaux.

Les ressources précédentes ne suffisaient-elles point à l'entretien du culte, la réparation ou la reconstruction de l'église exigeaient-elles des dépenses extraordinaires, le moyen âge recourut à des contributions que s'imposaient les patrons ou les communes, contributions auxquelles le Concile de Trente donna une existence canonique[1].

Sous l'ancien régime, lorsque les revenus de ceux, décimateur ou fabrique, qui étaient tenus aux réparations n'étaient pas suffisants pour en supporter la charge, elles devaient être payées sur les autres revenus de la paroisse ; en dernier recours, on levait une contribution sur les habitants, à proportion des biens-fonds qu'ils possédaient dans la paroisse, à moins qu'une délibération de la communauté ne décidât de recourir à un emprunt ou à une quête. La loi du 14 février 1810, relative aux ressources des fabriques des églises, a consacré cet ancien usage : elle établit que dans les paroisses où les revenus de la fabrique et de la commune sont insuffisants pour l'entretien du culte, on répartit entre les habitants au marc le franc de la contribution personnelle et mobilière la somme indispensable pour combler le déficit et que, lorsque des réparations ou constructions seront nécessaires, il y aura lieu de faire une levée extraordinaire par voie d'emprunt ou de répartition au marc le franc des contributions foncière et personnelle.

***

Faut-il essayer maintenant de chercher à la lumière du passé quel sera le moyen le plus efficace d'assurer l'avenir au point de vue moral comme au point de vue matériel, j'entends celui qui donnera le mieux aux fidèles l'intelligence et le sentiment que, si l'Eglise est une société inégale comme le Saint-Père l'a si nettement rappelé dans l'encyclique *Vehementer*, c'est aussi une grande famille où tous se doivent rendre de mutuels services ?

Il est certain que les fidèles sont tenus de rémunérer les services que leur rendent leurs prêtres, et il semble bien que la seule forme qui convienne aux sociétés modernes pour payer les services publics soit celle de l'impôt, c'est-à-dire d'une contribution annuelle en argent; c'est par ce moyen que sont payés les traitements des fonctionnaires, des magistrats, des employés de l'Etat, la solde des officiers et des soldats. On y recourt dans les pays où le clergé ne reçoit pas de traitement : c'est, par exemple, l'usage des Anglais, et leur catéchisme rattache ce devoir au quatrième commandement[2]. *Le Denier du culte* organisé dans tous les diocèses repose sur ce principe. Jusqu'ici on s'est, semble-t-il, contenté d'indiquer les

1. Session XXI, ch. VII.
2. Voir dans la *Semaine religieuse* de Paris du 27 octobre 1906 : *La subsistance des pasteurs et les commandements de l'Eglise*. Des charbonniers de Cardiff prélèvent un shelling par semaine sur leur salaire pour leur curé. Plusieurs Compagnies ont ouvert un compte spécial au curé qui va toucher un chèque à leurs bureaux lorsqu'il a besoin d'argent.

sommes qu'il faudrait recueillir dans chaque paroisse pour l'entretien du culte, sans déterminer dans quelle proportion il convient que chaque paroissien y participe. Tout en s'inclinant devant le sentiment de délicatesse qui a dicté cette conduite, beaucoup de fidèles, dont la générosité et le dévouement ne laissent d'ailleurs aucun doute, regrettent que l'autorité ecclésiastique ne leur ait pas fourni quelque autre élément d'appréciation. Ne pourrait-elle pas trouver dans cette loi du 14 février 1810, relative aux ressources des fabriques, ou dans une autre réglementation déjà en vigueur quelques indications pour une équitable répartition de cet *impôt de la foi* et pour l'établissement d'une organisation financière solide.

L'organisation ne serait pas complète, si elle laissait les paroisses isolées, car certaines sont trop pauvres pour subvenir à leurs propres dépenses, et il faut parer au danger que Portalis signalait à Napoléon en 1806 : Les paysans « veulent le culte, mais ils voudraient en avoir les avantages sans en avoir les charges. Pendant longtemps, il faudra plus de soin pour empêcher les desservants des petites communes d'être misérables qu'il n'en faudra jamais pour les empêcher de devenir riches [1] ». On y a pourvu en prélevant sur les paroisses riches une quote-part de leurs revenus pour les besoins des paroisses pauvres.

Ce régime peut toutefois présenter un grand inconvénient, c'est qu'aux yeux de beaucoup de ceux qui paieront cet impôt l'Eglise n'apparaît que comme un rouage administratif : or il faut que tous sentent et comprennent qu'en donnant quelque chose de leurs biens ils accomplissent non seulement un devoir social, mais encore un devoir de religion. Je sais un curé de campagne qui, chaque année, à l'époque de la moisson et sans jamais lasser ses paroissiens, tant il respire la sainteté, tant son accent est sincère et juste, leur rappelle qu'ils doivent remercier Dieu des bienfaits de la terre. La dîme, qu'on ne peut sans doute rétablir, était un moyen pratique de remercier Dieu et de reconnaître ses droits sur nos biens; l'impôt l'est-il au même chef? Fait-il comprendre, comme *l'offrande*, que le fidèle offre la matière même du sacrifice auquel il participe, le pain qui nourrira les pauvres, membres de Jésus-Christ, l'aumône que l'on viendra toujours, quoi qu'en ait l'Etat, demander aux prêtres serviteurs de Jésus-Christ? Ne sera-t-il pas bon, si le casuel doit disparaître avec sa réglementation qui remonte aux Articles organiques, avec ses différentes classes et ses pompes, que demeure éveillée chez les fidèles la pensée d'associer l'Eglise à leurs joies et à leurs deuils?

Quoi qu'il en soit de l'avenir, le clergé ne faillira pas à sa tâche, ni les fidèles non plus : pour assurer cet avenir au point de vue financier, il faut trouver des formes qui impriment profondément dans l'esprit de tous cette vérité que l'Eglise est leur grande famille, la patrie de leur âme. LOUIS RAYMOND.

1. Cité par l'abbé SICARD. *Quinze années de budget des cultes à la charge des fidèles* (*Correspondant*, 25 juillet 1905, p. 232).

Revue des Revues

REVUES FRANÇAISES

Etudes (5 janvier). — Pierre Suau : *Ferdinand Brunetière.* — « Je dirai de l'apologétique de Brunetière qu'elle offre peut-être un danger. Les scolastiques, en leur parler barbare disaient : *Illud propter quod unumquodque tale et illud magis*, ce qui, en langage intelligible, signifiait : la raison qui nous fait aimer une chose est plus aimée que cette chose. Si, pour vivre, vous prenez un remède, c'est que vous aimez la vie plus que ce remède. Or, la religion n'est pas un remède qu'on prend uniquement parce qu'elle guérit la société. Sans doute, elle est le meilleur lien social qui existe; elle rallie toutes les individualités, les groupe, et tout ce qu'on fait contre la religion tend nécessairement à l'affaiblissement du lien social; sans doute aussi le catholicisme est le meilleur principe de rénovation politique et sociale. Les bienfaits sociaux de la religion et du catholicisme forment un beau chapitre de leur histoire, mais ne savoir que ce chapitre, dire avec Comte « que toute religion, toute théologie ne vaut qu'en fonction de sa sociologie », c'est méconnaître le meilleur de l'histoire, c'est réduire à trop peu la valeur et la raison d'être de la religion, c'est paraître aimer la société plus que la religion. Et n'est-ce pas même revenir, sans s'en douter, à la bourgeoise conception de Thiers qui saluait, en la religion, le gardien de l'ordre moral, c'est-à-dire la sauvegarde des intérêts terrestres d à présent? ».—L. de Grandmaison : *John Henry Newman considéré comme maître.* — A noter ce jugement sur l'analyse et l'essai d'explication de l'acte de foi par Newman : « Eh bien, il faut avoir le courage de le dire, toutes réserves faites sur la justesse des notations psychologiques, la solution proposée par Newman est, ou insuffisante, ou inconséquente. Insuffisante, si l'on prétend donner à un sentiment le contrôle d'un sentiment, si « l'œil vigilant de la foi » est encore l'amour qui fait désirer la foi. Dans ce cas il faut dire que le désir de croire légitime à lui seul son objet; il faut renoncer à justifier ce sentiment autrement que par sa beauté, son utilité, son évidence, son droit de primogéniture. C'est la thèse des sentimentalistes, de Jacobi à Auguste Sabatier, mais cette thèse laisse subsister toute l'objection si bien formulée par Newman. Que dire à un luthérien, que dire à un bouddhiste, sinon que la *qualité* de son amour n'est pas ce qu'elle *devrait* être? Il vous répondra que son sentiment vaut bien le vôtre, et qu'au surplus vous usurpez en prétendant contrôler ce que vous n'éprouvez pas ! »

Revue de philosophie (janvier). — J. Lebreton : *L'infinité divine depuis Philon jusqu'à Plotin.* — Examen très approfondi de la thèse

de doctorat de M. Guyot[1]. Impossible de donner un résumé d'une discussion de textes ; nous nous bornons à citer la conclusion : « Il suffira de remarquer en terminant que, de tous les points essentiels de sa thèse, M. Guyot n'a pas réussi à prouver un seul : ni l'affirmation de l'infinité divine chez Philon, ni l'originalité de sa doctrine, ni la dépendance directe de Plotin par rapport à lui. J'ai évité dans toute cette discussion de relever les thèses provocantes énoncées par M. Guyot surtout dans l'avant-propos et la conclusion de son livre[2]. Je tenais à rester sur un terrain purement scientifique, et je n'avais pas à discuter des affirmations que l'auteur n'a pas cherché à prouver. Il pense que ces préoccupations qu'on apercevra dans son livre lui donneront quelque intérêt. Je crois qu'il s'est mépris : certains peut-être auront trouvé « intéressant » de voir un prêtre attaquer en Sorbonne la personnalité et l'infinité divines, mais tous les esprits sérieux et sincères regretteront que M. Guyot n'ait pas pu donner à son livre d'autre intérêt que celui-là; ils regretteront aussi qu'il ait tardé si longtemps à mettre son attitude extérieure en harmonie avec les nouveaux principes qu'il professe. »

Nouvelle Revue théologique (janvier). — A. Vermeersh, S. J. : *Pour la science*. — Extrait du programme de la nouvelle rédaction : « Si elles veulent continuer de plaire, ne pas faillir à leur utile et grande mission, les Revues théologiques doivent de plus en plus prendre soin de réaliser, sur leur terrain, l'alliance naturelle de la science et de la foi. Faite pour éclairer l'intelligence, la Révélation, bien entendu, ne supprime aucune clarté. Et qu'est donc, au demeurant, que la théologie véritable, si elle n'est la culture scientifique des dogmes d'une religion divine? En se communiquant à nous, Dieu n'a pas voulu nous dispenser de la loi du travail ; il a fourni à notre activité un champ nouveau, inépuisable autant et plus que celui de la nature elle-même..... Que la *Nouvelle Revue théologique* aborde les problèmes nouveaux résolument, avec la ferme prudence du connaisseur ; qu'elle substitue des preuves solides aux divinations du sens commun ; qu'elle débarrasse le terrain de certaines ruines encombrantes et gênant la vue : elle contribuera pour son humble part à assurer à l'Eglise, gardienne de la pure morale, une théologie morale à

1. *L'infinité divine depuis Philon le Juif jusqu'à Plotin. — Les Réminiscences de Philon le Juif chez Plotin*, par Henri Guyot, docteur ès-Lettres. — Paris, Alcan, 1906.

2. Je citerai seulement ici les dernières lignes de l'avant-propos : « Le jour, par exemple, où la morale aura fini de se constituer rationnellement sous le nom de Sociologie, on ne voit plus bien à quoi Dieu, tel du moins que nous le concevons encore, pourra servir : Idéal, sans doute, qui sera identique au tout et réel comme lui, mais Idéal, dont on ne pourra rien dire, objet de *foi* coloré diversement par les différents esprits qui le concevront, étranger de toute façon à la pensée scientifique. Voilà ce que le lecteur apercevra peut-être par-delà ce qu'il aura vu immédiatement. Peut-être aussi et dès lors cela même ne paraîtra-t-il pas dépourvu de tout intérêt. »

t

l'abri de toute critique et forçant l'admiration par la hauteur des principes, la sage rigueur des arguments, le dédain de toute vaine subtilité, et la netteté précise des conclusions. »

Les Annales de la jeunesse catholique (1er janvier). — Jean Lerolle : *La Persécution.* — « Il ne saurait suffire de protester contre la tyrannie hypocrite qui nous opprime. Dans une démocratie l'opinion est souveraine, c'est elle qui fait et défait les gouvernements : aucun ne peut vivre sans elle, aucun ne peut contre elle subsister longtemps. Il faut donc conquérir l'opinion. Nous ne le ferons jamais plus efficacement que par l'action sociale : une action sociale hardiment réformatrice dans son but, et foncièrement catholique dans ses principes. J'entends certains s'étonner qu'au milieu de la persécution nous songions encore à l'action sociale. Comme si ce n'était pas la tradition de l'Eglise de ne jamais abandonner, même dans la persécution, la revendication de la justice et la défense des droits de l'humanité ? C'est le moment pour nous, au contraire, de faire connaître aux foules la vertu bienfaisante du catholicisme. Dans la poursuite du mieux-être qui est leur constant souci, par le mensonge des uns, par la faute des autres, l'Eglise est apparue aux foules comme la puissance de réaction la plus efficacement opposée à leurs rêves de bonheur. Ce qu'elles poursuivent en elle, c'est l'ennemi social, le gendarme spirituel préposé à la garde des privilèges. Il faut renverser et briser cette odieuse caricature. L'action sociale, seule, y peut parvenir. » — (16 janvier). — J. Sarda : *Les nouveaux devoirs des catholiques.* — « Des catholiques, chacun dans son milieu social, dans sa profession, sauront se faire respecter s'ils ont su acquérir une valeur personnelle ; mêlés à la vie populaire, apportant à toutes les institutions sociales, économiques, syndicats, mutualités, caisses rurales, coopératives, jardins ouvriers, enseignement ménager, à toutes les sociétés poursuivant un but louable, une bonne volonté éclairée, ils ne tarderont pas, s'ils le veulent, à se trouver, par la force des choses, à la tête de tout le mouvement social, car ces diverses institutions ne peuvent vivre que par le dévouement de quelques-uns, et ils seront toujours l'exception, les hommes vraiment dévoués. Enfin, ils développent les œuvres d'enseignement et d'éducation populaire, qui commencent à se créer dans les grandes villes, où l'on accueille les enfants du peuple, où, sans rien imposer ni même faire de prosélytisme religieux, il devient si facile, après avoir conquis leur affection et leur confiance, de former leur caractère et de façonner leur intelligence, où l'action directe sur les parents permet de faire tomber bien des préjugés, car l'homme le plus aigri et le plus haineux ne peut résister à ceux qui se dévouent à ses enfants. »

Revue thomiste (novembre-décembre 1906). — Th. Pègues : *Des droits de l'Etat en matière d'enseignement.* (2e article). — « Le fond de cette argumentation se ramène à invoquer l'intérêt de l'Etat. C'est au nom de l'intérêt de l'Etat qu'on veut justifier son intervention sous forme de direction ou de contrôle et de surveil-

lance dans l'enseignement de la jeunesse. Une telle argumentation est plus spécieuse que solide. Nous avons déjà fait remarquer (cf. *Revue Thomiste*, septembre-octobre 1906, pp. 452-454) que l'Etat n'a pas à s'occuper directement de l'enfant, tant que celui-ci demeure sous la tutelle de la famille. C'est par la famille et la famille seule qu'il doit s'en occuper. Que l'Etat soit intéressé à la formation intellectuelle et morale de la jeunesse, nous n'y contredirons pas. Mais cet « intérêt » ne le dispense pas de respecter le droit naturel auquel il n'est pas moins intéressé. Et puisque le droit naturel, nous l'avons dit, laisse aux parents, sous leur responsabilité personnelle, et à moins que de par ailleurs ils ne soient tenus à l'égard de la société, ainsi que nous l'avons remarqué, pour quiconque est baptisé, à l'égard de la société chrétienne, ou comme l'était, au point de vue religieux, tout citoyen dans la société antique, le soin de veiller sur la formation de leurs enfants, aucun « intérêt d'Etat » ne saurait ici justifier l'intervention dont on nous parle. D'autant que l'Etat moderne, par définition, se désintéresse de tout ce qui touche à la pensée intime des citoyens et même à la manifestation de cette pensée sous quelque forme que ce puisse être. De là ces libertés qu'il inscrit au frontispice de toutes ses constitutions ; liberté de conscience, liberté de la presse, liberté de réunion et d'association. Tout citoyen peut penser, dire, écrire ce qu'il voudra, sur n'importe quel sujet de philosophie, de religion, de politique ou autre. La seule chose dont il aurait à répondre serait l' « outrage » ou l' « injure » à l'endroit des personnes. »

Le Correspondant (25 décembre 1906). — Vte DE MEAUX : *L'Eglise de France au terme du XIXe siècle.* — A propos de l'ouvrage de M. l'abbé Lecanuet : *L'Eglise de France sous la troisième République* (Paris, Poussielgue). « *Ne quid falsi dicere audeat, ne quid veri non audeat.* Ne rien oser dire qui soit faux ; ne rien taire de ce qui est vrai, c'est la loi de l'histoire, la loi que Léon XIII empruntait à l'organe le plus éloquent de la sagesse antique, à Cicéron, pour l'imposer aux historiens chrétiens, particulièrement aux historiens ecclésiastiques, dans une de ces Encycliques mémorables où, passant successivement en revue les divers domaines de l'esprit humain en nos jours, il les éclairait des lumières de la raison et de la foi. C'est la loi que M. l'abbé Lecanuet inscrit sur le seuil de son nouvel ouvrage : *les Annales de l'Eglise de France en nos jours...* S'étant donc efforcé de ne rien ignorer, il a voulu non plus ne rien cacher. Tout d'abord il met au jour, principalement à l'aide de leurs propres aveux, les mauvais desseins et les mauvaises pratiques des ennemis de l'Eglise, en même temps que leur force et leur habileté, et tantôt leur audace, tantôt leur longue et tenace patience. Ayant ainsi reconnu l'armée hostile, il passe en revue l'armée catholique et ses ressources, et de la sorte se trouve en mesure d'exposer et d'expliquer les péripéties de la guerre, depuis la fin du Concile du Vatican jusqu'au terme du pontificat de Pie IX. S'il dévoile et décrit avec complaisance, mais sans

fard, les vertus et les œuvres qui parmi nous entretiennent et manifestent la vie de l'Eglise, il dénonce, d'autre part, avec autant de franchise que de mesure, les fautes qui contribuent à ses revers..... Les plus honnêtes gens, de génération en génération, sont mécontents de leur époque et, d'ordinaire, ils ont raison. Nous avons, quant à nous, mille motifs de nous plaindre de la nôtre. Mais, après tout, dans la lutte engagée à l'aurore du dernier siècle et qui dure encore entre l'incroyance et la foi, qu'y a-t-il lieu de reprocher aux défenseurs de la bonne cause? Trop souvent l'insuffisance, jamais la prévarication ni la trahison. Qu'est-ce qui les a rendus en plus d'une occasion inférieurs à leur tâche? Tantôt la timidité, tantôt la témérité, ici la langueur et là l'aveuglement, enfin l'imprudent abandon des procédés qui leur avait valu des succès, la méconnaissance des services rendus et la défiance envers les hommes qui pouvaient le mieux servir encore. Qu'est-ce que ces misères, si pénibles et si funestes qu'elles aient paru, en comparaison des désordres et des scandales qui furent l'amère et terrible épreuve des chrétiens des autres âges et provoquèrent les irréparables catastrophes? Que l'on mette donc l'histoire de ces anciens âges, depuis la querelle des Investitures jusqu'au grand schisme, depuis le grand schisme jusqu'à la Réforme, depuis la Réforme jusqu'à la Révolution, en balance avec notre histoire contemporaine et, malgré les coups qui nous frappent et les alarmes qui nous assiègent, ce ne sont pas les chrétiens de nos jours qui paraîtront le plus durement éprouvés. »

Bibliographie

Batiffol (Mgr P.). — *L'avenir prochain du catholicisme en France.* In-16, 42 p., Paris, Bloud, 1906. Prix : 0 fr. 50. Cette conférence, donnée à l'Université populaire de Luxembourg, le 28 octobre 1906, est réconfortante par le ton d'optimisme qui y domine. D'après Mgr Batiffol, il ne faut désespérer, ni de l'avenir matériel, ni de l'avenir social, ni de l'avenir religieux du catholicisme en France.

Griselle (Eug.). — *Figures de Martyrs.* Les seize Carmélites de Compiègne ; les martyrs de la foi au temps de la Révolution ; trois bienheureux martyrs de Hongrie, 1619. In-8°, 310 p., Paris, Beauchesne, 1907, Prix : 4 fr. Beau volume d'histoire religieuse, à la fois savante et édifiante. M. Griselle nous avertit qu'il ne fait que rééditer le texte déjà édité par le P. Chérot ; mais il y a ajouté de nombreux documents nouveaux avec un fac-similé des signatures des Carmélites.

Le Gérant : Gabriel Beauchesne.

Paris. — Imprimerie F. Levé, rue Cassette, 17.

2e Année N° 84 15 Février 1907

REVUE PRATIQUE
D'APOLOGÉTIQUE

Apologétique

L'Apologétique philosophique de Mgr d'Hulst

(*Suite.*)

Cette attitude se manifeste avec une évidence particulière dans les trois conférences où Mgr d'Hulst considère en métaphysicien et en savant les lois générales de l'organisation du monde [1].

Qu'est-ce, se demande-t-il au préalable, que la *valeur scientifique* d'une philosophie ? Veut-on dire par là que la philosophie fournit au savant des principes de solution, ou que la philosophie peut et doit revendiquer le rôle de *guide des sciences* ? Point du tout.

« La valeur scientifique d'une philosophie consiste dans l'accord, au moins négatif, des principes philosophiques avec les données scientifiques acquises. Tout système rationnel qui serait inconciliable avec des faits constatés serait par là même convaincu d'erreur. » Mais faut-il borner là notre ambition ? Assurément non. « Cette philosophie méritera surtout la qualification de scientifique dont le cadre général se montrera le mieux adapté à l'ensemble des conclusions où aboutit la science expérimentale. Il y a plus : comme la science n'est jamais finie, qu'elle croît et se renouvelle à la manière des organismes vivants, la philosophie scientifique par excellence sera celle dont les principes généraux seront assez extensibles pour se prêter aux élargissements de la science, assez fondés

1. La métaphysique de l'Ecole et la science; théorie de la substance; théorie de la cause et de la fin; La science de la nature et la philosophie chrétienne (*Mélanges philosophiques*, p. 316, 351, 393).



sur la réalité pour grandir en évidence à mesure que la science progresse ; en sorte que, instruits par les faits, les derniers venus dans l'ordre des temps soient mieux placés pour interpréter la doctrine que ceux-là mêmes dont le génie a su la découvrir et la formuler[1]. »

Tel est le cas de la philosophie d'Aristote reprise et amendée par saint Thomas.

Une objection toutefois se présente. Un philosophe ne peut posséder un savoir universel : comment donc pourra-t-il juger de la valeur scientifique d'un système ? Il faut et il suffit, répond Mgr d'Hulst, « qu'il ait une culture scientifique étendue, puisant ses renseignements aux bonnes sources, demandant aux meilleurs interprètes de chaque science leurs conclusions les plus sûres » ; de ce point de départ, il s'élancera « pour aller plus loin, au pays de l'invisible[2] ».

Telle est bien en effet la méthode à laquelle il s'est astreint lui-même : se tenir au courant des théories scientifiques, considérer comme acquises les conclusions fournies par les « meilleurs interprètes », et puis philosopher. De quel droit, fait-il observer, le savant interdirait-il au philosophe ce travail de spéculation qui dépasse l'œuvre propre du savant, tout en s'appuyant sur elle ? Le savant lui-même ne peut s'y soustraire, et il se fait à lui-même une métaphysique. Le géomètre n'a-t-il pas une certaine conception de l'espace ? le physicien, des forces et des lois ? le chimiste, des substances et de leurs transformations ? Et qu'est-ce que tout cela, sinon de la métaphysique ? Seulement :

« Le savant se fait une métaphysique de rencontre, tandis que le philosophe met à profit les travaux de ses devanciers et poursuit avec méthode la recherche de l'invisible[3]. »

Après avoir ainsi justifié sa manière, l'auteur trace les grands linéaments de la métaphysique thomistique et les rapproche des conceptions scientifiques modernes.

Quelles sont les conditions générales de l'être, puisque tel est l'objet de la métaphysique générale ? Aristote et, après lui, les docteurs du Moyen-Age réunissent ces condi-

1. *Mélanges philosophiques*, La métaphysique de l'Ecole et la science, p. 317.
2. *Ibid.*, p. 318.
3. *Ibid.*, p. 320.

tions sous le nom générique de causes et ils en distinguent quatre : la cause matérielle, qui répond à la question de composition : De quoi est fait un être? La cause formelle, qui répond à la question de type et d'essence : Comment est fait un être? La cause efficiente, qui répond à la question d'origine : Par qui est fait un être? La cause finale, qui répond à la question de destination : Pour quoi est fait un être?

« Les modernes, réunissant les deux premières questions en une seule, distinguent seulement trois grands principes métaphysiques communs à tous les êtres : la substance, la cause et la fin; la substance d'ailleurs pouvant être considérée soit sous le rapport de l'essence, soit sous celui de l'existence [1]. »

Or, dit Mgr d'Hulst avec l'abbé de Broglie, — nous avons montré plus haut lorsqu'il a été question du positivisme, le lien qui existe, sur ce point notamment, entre les deux auteurs, — la science ne peut se passer de ces trois notions de substance, de cause et de fin [2].

D'abord, aux yeux de Mgr d'Hulst, il n'est pas douteux que la science, la science expérimentale atteigne la réalité, réalité très différente de l'apparence.

« En étudiant les phénomènes, la science constate et détermine l'objectivité. Ainsi, en étudiant la lumière apparente ou l'impression subjective reçue par nos yeux, elle induit l'existence d'une lumière objective... Tant il est vrai que le phénomène suppose et traduit le noumène! Le monde phénoménal est un livre écrit en chiffres, que l'intelligence interprète et à l'aide duquel elle restitue le monde nouménal [3] ». « L'élément ultra-phénoménal, le noumène matériel, voilà ce que la science ne cesse de poursuivre et d'enserrer dans ses approches concentriques. Donc la science croit à la substance ». Elle y croit « puisqu'elle vit de sa recherche » [4].

De même

« Elle cherche la cause avec la loi, et une cause réelle comme le fait qu'elle produit » [5]. Or « le moyen de rechercher une seule loi sans croire à la finalité [6]? » « Pas d'expérimentation sans une hypo-

1. *Mélanges philosophiques*, p. 323.
2. *Ibid.*, p. 324 : « M. l'abbé de Broglie a démontré d'une façon décisive que la science moderne, la science expérimentale, ne peut pas plus que la philosophie se passer des notions qu'on veut détruire. »
3. *Mélanges philosophiques*, La spiritualité de l'âme, p. 127-128.
4. *La métaphysique de l'École et la science*, p. 325.
5. *Mélanges philosophiques*, La métaphysique de l'École et de la science; théorie de la cause et de la fin, p. 361.
6. *Ibid.*, Théorie de la substance, p. 329.



thèse à vérifier ; » si le savant fait des hypothèses et les vérifie par l'expérience, « c'est qu'il croyait à l'ordre, à la finalité dans la nature... Donc la finalité existe, ou la science n'est qu'une chimère... »

Donc, — et c'est précisément la conclusion que Mgr d'Hulst avait voulu établir,

« La science vraie, dans la mesure même de sa sincérité, de son élévation, de sa profondeur, cherche la substance, la cause, la fin [1]. »

Il aborde alors la seconde partie de sa démonstration : la métaphysique thomiste nous offre ces trois notions de substance, de cause et de fin et *dans leur sens scientifique*. Avant tout, la notion de substance ; Mgr d'Hulst, et c'est là peut-être qu'il est le plus original, en fait une adaptation à la science moderne et montre qu'avec ses données la théorie scolastique cadre beaucoup mieux que celles de Descartes et même de Leibniz; il reconnaît pourtant

« qu'elle a vieilli sur deux points principaux ;... elle étend au delà de ses véritables limites le domaine du continu ; elle multiplie et exagère au delà du besoin les changements substantiels[2]. »

Mgr d'Hulst recule « la continuité », du corps visible, à la molécule et même à l'atome :

« La notion métaphysique du continu, écrit-il, demeure; seulement elle se réfugie dans l'atome; et là le dualisme des éléments métaphysiques (matière et forme) sert à protéger la réalité de l'atome contre l'anéantissement dont l'idéalisme la menace. »

Il recule aussi le changement substantiel du corps visible soit à l'atome, soit à la molécule, où se trouve la raison de la spécificité des corps :

« S'il est vrai que les molécules sont composées d'atomes, si ces atomes se groupent en combinaisons graduées suivant le nombre de leurs valeurs; si le caractère spécifique d'un corps donné tient aux rapports de position et d'action réciproques qu'ont entre eux les atomes constitutifs de sa molécule, toute action qui respecte ce groupement des atomes respecte la molécule élémentaire et, par suite, l'individualité spécifique de ce corps; toute action qui brise l'architecture de la molécule et distribue ses atomes en groupements

1. *Mélanges philosophiques*, p. 329.
2. *Ibid.*, p. 330-339.



moléculaires nouveaux, fait apparaître un ou plusieurs corps différents du premier, il y a changement substantiel [1]. »

Sous le bénéfice de ces deux réserves, ou mieux de ces deux modifications, Mgr d'Hulst maintient donc la théorie de la composition substantielle de matière et de forme et en fait valoir les mérites [2].

« Ainsi, dit-il, l'ancienne métaphysique affirmait le continu et l'expliquait philosophiquement pour le concours, en un même sujet, des deux principes, l'un matériel, l'autre formel; seulement, elle voyait le continu là où il n'est pas. La science moderne a fait reculer le continu jusqu'à l'atome, là elle est heureuse de le retrouver, et plus heureuse encore d'emprunter à la philosophie de l'Ecole la solution de l'antinomie qu'il contient. Ainsi encore, l'ancienne métaphysique distinguait le changement accidentel et le changement substantiel; seulement elle ne soupçonnait pas la vraie cause de ce changement. La science moderne n'a pas achevé son œuvre, mais il semble qu'elle soit sur le chemin de la découverte. Si la théorie atomique parvient à dissiper les nuages qui l'enveloppent encore, elle nous montrera bientôt dans l'atomicité, c'est-à-dire dans cette capacité de combinaison atomique qui fait chaque atome d'un corps capable de fixer un ou plusieurs atomes d'un autre corps, le secret de la formation des molécules, de leur spécification, de leur stabilité relative, de leurs dissociations et combinaisons successives, en un mot le secret des combinaisons chimiques et des changements substantiels. Mais les atomes ainsi conçus présenteront deux caractères opposés : d'un côté, l'uniformité de la masse, de l'autre, la diversité des valences; le premier répondra à cette matière neutre et passive des anciens, principe réceptif qui peut tout devenir et reste identique à lui-même sous la variété des spécifications corporelles; le second répondra à cette forme active et spécificative qui, lorsqu'elle demeure, explique l'individualité des corps et, lorsqu'elle s'échange avec d'autres formes, explique leurs transformations substantielles [3]. »

Par un travail analogue d'adaptation, Mgr d'Hulst reprend la théorie scolastique de la causalité, dont « la base est la distinction de l'acte et de la puissance », et il la met en contact avec la science moderne [4] ». Aristote, conclut-il, « avait établi sa distinction de la puissance et de l'acte sur des observations vulgaires. Quand nous en faisons l'application à des faits scientifiques, nous la trouvons

1. *Mélanges philosophiques* p. 342.
2. Dans le règne inorganique d'abord, puis et surtout dans le règn organique. « Ici, dit-il, la science a besoin de nous. » (*Ibid.*, p. 346.)
3. *Ibid.*, p. 342-343.
4. *Ibid.*, p. 356.

plus juste et plus fondée que jamais [1] ». Il reconnaît d'ailleurs que. dans la lutte contre le déterminisme des phénomènes, la scolastique n'a pas le monopole de la défense de la vraie notion de cause; mais elle a, sur beaucoup d'autres systèmes, l'avantage de la précision et de la profondeur. Les modernes ont fait une heureuse application de l'analyse psychologique à la genèse de l'idée de cause; mais ils ont trop abandonné l'analyse objective de la causalité; et là est un des motifs de leur infériorité [2].

Lorsqu'il touche à la notion de finalité, Mgr d'Hulst, comme tous les néo-scolastiques, insiste beaucoup et avec raison sur les sciences naturelles. Son principal objectif est l'évolutionisme athée; nous n'avons pas à revenir sur la réfutation qu'il en a faite. Bornons-nous à rappeler avec quelle force il déclare que « la doctrine qui fait du monde l'œuvre de Dieu est essentiellement liée à celle des causes finales [3] », et à citer encore cette belle page de conclusion :

« Avec Dieu au sommet de la pyramide, le mouvement ascensionnel de l'être n'est plus un non-sens, il est la plus évidente et la plus belle des nécessités. Eclairé par cette conception sublime, le philosophe peut retourner dans le demi-jour des laboratoires, il y portera au savant des clartés inattendues. Il leur dira ce qu'est l'évolution véritable, c'est-à-dire la gravitation vers le meilleur, il leur expliquera pourquoi le germe microscopique discerne la matière qui lui convient, l'ajoute à sa petitesse, la dispose avec un art infaillible dans le moule idéal de son type morphologique; pourquoi dans l'organisme en formation, le besoin crée l'organisme et l'organisme la fonction. Il saura comment l'avenir peut régir le présent, comment la perfection, qui n'est pas encore, influence les commencements d'un être et l'achemine vers son achèvement. Et quand les savants auront goûté à cette doctrine, ils y reconnaîtront l'esprit même de la science. Mais, cette doctrine, quelle est-elle? Dans son fond, c'est celle dont Aristote est le père; dans sa précision, dans sa pureté, c'est la doctrine des maîtres chrétiens [4]. »

*
* *

Parmi celles de ses leçons qui lui ont paru dignes d'être publiées, Mgr d'Hulst en a choisi six qui donnent l'essen-

1. *Mélanges philosophiques*, p. 357.
2. *Ibid.*, p. 325-326, 352-353, 355.
3. *Ibid.*, p. 367.
4. *Ibid.*, p. 370.

tiel de sa doctrine sur la constitution de l'être humain, sur la question de l'âme; aux titres seuls, on reconnaîtra qu'elles ne laissent de côté aucun des points importants : *L'anthropologie des Écoles catholiques*, *Idéalisme et Naturalisme*, *La spiritualité de l'âme*, *L'animisme des scolastiques*, *La Vie et la Pensée*, *L'Immortalité*[1].

Là encore il demeure strictement fidèle à sa méthode apologétique :

« Nous vous proposons, déclare-t-il au début du cours de 1882, d'aborder cette année, l'étude de l'anthropologie d'après les principes de la philosophie chrétienne, en les contrôlant, selon notre pouvoir, par les conquêtes certaines de la science[2]. »

Et lorsque, en 1884, il entreprend de donner, à la salle Albert-le-Grand, une série de conférences sur la constitution de l'être humain, après avoir annoncé qu'il a trois choses à faire : formuler la thèse spiritualiste, la prouver, répondre aux difficultés qu'elle soulève[3], c'est à cette dernière partie de la tâche qu'il s'applique de préférence, parce que c'est là surtout qu'il lui est possible de faire valoir la doctrine scolastique et de montrer qu'elle est, contre le matérialisme, le phénoménisme et l'idéalisme, un rempart beaucoup plus fort que le spiritualisme cartésien ou éclectique.

« Existe-t-il une autre forme de spiritualisme qui, accordant plus largement à la physiologie ce qu'elle revendique, soit de nature à désarmer les préjugés des hommes de science, à les réconcilier avec la spiritualité du principe pensant? Oui, cette doctrine existe; elle est ancienne et traditionnelle dans l'Eglise; elle remonte au delà même du christianisme jusqu'au Stagyrite, et les principes qu'elle pose, mis en contact avec les faits nouveaux que la science découvre tous les jours, en reçoivent, non plus comme le cartésianisme, un démenti, mais une saisissante confirmation. Le moment est venu de justifier cette assertion. Esquissons donc rapidement les grandes lignes du système péripatéticien perfectionné, épuré par les docteurs chrétiens, formulé dans sa teneur la plus exacte par saint Thomas d'Aquin[4]. »

Cet exposé, Mgr d'Hulst l'a fait presque sans se permettre aucune critique; et j'avoue que, sur certains

1. *Mélanges philosophiques*, p. 70, 99, 124, 150, 170, 185.
2. *L'anthropologie des Ecoles catholiques*, p. 70.
3. *La spiritualité de l'âme*, p. 125.
4. *L'animisme des scolastiques*, p. 153.

points au moins, on aimerait à le trouver plus original. Prenons pour exemple, c'est le plus caractéristique, sa conférence sur l'immortalité de l'âme ; ce résumé pur et simple, voire assez sec, des arguments de saint Thomas, ne laisse pas, à qui l'a lu, la satisfaction et le repos d'esprit que l'on souhaiterait, quand il s'agit de résoudre, pour soi et pour les autres, un problème aussi angoissant.

Etant donné le but qu'il poursuit, Mgr d'Hulst sera naturellement amené à considérer surtout l'âme en tant que *forme substantielle* du corps et à défendre sur ce point la doctrine scolastique, étayée de la célèbre définition du concile de Vienne. Cette définition, il estime que « Claude Bernard aurait pu la souscrire, tandis que Descartes en demeure atteint[1]. » Il est persuadé que « cette notion s'accorde avec l'expérience et avec les conceptions de la science moderne. La forme substantielle ainsi comprise, n'est-ce pas dans les choses l'*idée directrice* dont parle Claude Bernard, la *formule créatrice* de M. Taine[2] ? » Déjà très utile dans l'ordre des non-vivants, elle lui apparaît indispensable dans l'ordre des vivants.

« Quant à l'être vivant, je ne crains pas qu'aucun progrès de la science lui enlève ce que chaque découverte biologique oblige plus étroitement le savant de lui attribuer : je veux dire un principe intime d'unité, d'accroissement, de fécondité, dont l'action précède et crée les organes mêmes qu'elle doit employer, obéissant en cela à un type idéal qui la domine et qui maintient la fixité de l'espèce. Or ce principe, c'est la forme du vivant ; et la métaphysique de l'Ecole offre ici à la raison et à l'expérience le meilleur terrain de rencontre qui se puisse concevoir[3]. »

Sans doute, Mgr d'Hulst admettra quelques réserves sur des points secondaires ; mais sur le fond des choses, il réitérera jusqu'à satiété son affirmation :

« Loin de nous, lisons-nous vers la fin de sa conférence sur l'*Animisme des scolastiques*, loin de nous la pensée de soutenir que rien n'ait vieilli dans cette façon de concevoir la constitution de la nature humaine.

« Même parmi les néo-scolastiques, l'accord n'est pas parfait touchant la manière d'appliquer aux données de la science moderne les

1. *Le nouveau spiritualisme de M. Vacherot*, p. 449.
2. *L'animisme des scolastiques*, p. 155.
3. *L'anthropologie des Ecoles catholiques*, p. 91.

conceptions propres au péripatétisme chrétien. C'est ainsi que quelques uns, comme l'éminent docteur Freydeau, répugnent à concéder que l'âme soit à ce point la forme unique du corps, que tous les éléments organiques dont celui-ci se compose reçoivent de celle-là leur être et leur détermination. Pour ces thomistes mitigés, les éléments dont il s'agit sont constitués en dehors de l'âme dans leur nature chimique, dans leur essence physiologique ; ils reçoivent seulement d'elle l'influence dominatrice qui met en œuvre leurs énergies, maintient leur concert et les assujettit à l'unité d'une commune vie. Les thomistes rigoureux répondent, non sans raison, que cette manière de voir implique l'idée d'autant de formes inférieures qu'il y a d'éléments constitués, en sorte que l'âme pensante ne serait plus *seule et par elle-même* la forme substantielle du corps, mais à travers l'action subordonnée des formes qu'elle domine et régit. N'est-ce point là, disent-ils, s'écarter inutilement de la définition du concile de Vienne ? Et pourquoi l'âme raisonnable, dont le pouvoir éminent comprend tous les pouvoirs inférieurs, ne suffirait-elle pas à spécifier à la fois tous les groupements de matière dans le corps humain, en donnant à chacun les déterminations qui le distinguent, les vertus qui répondent à sa destination fonctionnelle ?

« Quoi qu'il en soit de ces divergences, nous pouvons conclure que l'*anthropologie* scolastique, considérée dans son ensemble, est nettement spiritualiste, puisqu'elle fait de l'âme le sujet unique de la vie intellectuelle, qu'elle est puissamment *animiste*, puisqu'elle réserve à l'âme pensante le rôle de principe vital ; qu'elle rend très bien compte de l'union de l'âme et du corps par la théorie de l'unité substantielle ; qu'enfin elle offre le meilleur terrain de rencontre entre la métaphysique et la science expérimentale. L'idée qu'elle donne du rôle assigné à l'âme dans les manifestations complexes de l'activité humaine se prête sans effort à toutes les exigences raisonnables de la physiologie. Qu'on vienne parler à un scolastique des localisations cérébrales, des mesures de l'esthésimétrie, des constatations de la psycho physique ; il répondra : Nous savions depuis longtemps que l'âme, en donnant la vie aux organes, trouve dans leur fonctionnement l'instrument ou la condition nécessaire pendant la vie présente de ses opérations spirituelles. Vous autres savants, vous ne vous contentez pas de ces affirmations générales ; vous en déterminez expérimentalement quelques applications. Soyez les bienvenus, et tendons-nous la main, en restant chacun dans notre domaine. Si l'âme n'était qu'une hôtesse logée dans un corps, si l'esprit et la matière étaient seulement juxtaposés dans l'homme comme deux substances complètes, hétérogènes et même de nature antagoniste, on ne voit pas ce qui justifierait la subordination de l'activité psychique à des conditious organiques constantes. Mais si le corps tient de l'âme son être et sa vie ; si l'âme, à son tour, n'est pleinement caractérisée dans son essence spécifique que par ses relations avec le corps, quoi d'étonnant que l'un des deux éléments intervienne dans les opérations de l'autre ? Si un même principe domine et supporte toutes les énergies du vivant, quoi d'étonnant

qu'à l'unité du principe corresponde une étroite solidarité de fonctions ? Continuez donc, ô maîtres de l'expérience, à décrire, à classer ce qui se voit en dehors. Nous resterons en paix avec vous tant que, à votre tour, vous respecterez les limites où s'arrêtent vos moyens d'investigation, abandonnant à la conscience psychologique le champ de cette vision intérieure où ne pénètrent pas nos regards[1]. »

Je termine par une dernière et éloquente page, — c'est la conclusion même de la leçon d'ouverture du cours de 1882 : *L'anthropologie des Ecoles catholiques* :

« J'espère vous démontrer au cours de cet enseignement que les scrupules scientifiques qui arrêtent au seuil du spiritualisme les matérialistes de bonne foi, que les tentations intellectuelles qui troublent si profondément plus d'un croyant lorsque son esprit a reçu la discipline des sciences d'observation, surtout des sciences biologiques, que tout cela tient à une fausse manière d'entendre le spiritualisme lui-même. On lui impute des exigences qu'il n'a pas, des principes *a priori* qui ne sont pas les siens. Le rôle de l'âme dans l'être vivant, l'analogie et les différences qui rapprochent et séparent l'âme humaine et celle des animaux ; dans l'homme surtout, le concours des sens et de l'intellect pour la formation des idées et le grand principe de l'union substantielle qui accorde aux physiologistes tout ce qu'ils peuvent réclamer, tout en conservant intacts les droits de l'esprit, voilà les données propres à l'anthropologie que j'ai appelée chrétienne et que nos pères, depuis deux siècles, nous avaient fait perdre de vue.

« Savants sincères, avant d'excommunier la foi et la raison même au nom de la science ; spiritualistes et croyants, avant de vous placer vous-mêmes, par une sorte de désespérance, en dehors de la vérité scientifique pour ne plus demander qu'à votre cœur la lumière de vos voies, je vous en prie, écoutez la science chrétienne, la philosophie chrétienne. Celle qui a les secrets de Dieu possède aussi le secret de l'homme. Qui n'a pas recueilli son témoignage n'a pas le droit de déclarer insoluble la grande énigme de l'humanité[2]. »

On n'aurait qu'une idée singulièrement incomplète de ce que Mgr d'Hulst a écrit sur le problème de l'homme si l'on s'en tenait aux *Mélanges philosophiques*. Comment oublier en effet qu'il a consacré à la *morale* les six années de sa prédication à Notre-Dame ? N'y aurait-il pas quelque absurdité à distraire l'apologie de la morale chrétienne de son entreprise d'apologétique philosophique ? Mais, comme ces conférences exigeraient à tous points de vue

1. *L'animisme des scolastiques*, p. 166-168. Mgr d'Hulst insiste sur ce point de vue de la conformité du système scolastique avec les données expérimentales dans sa conférence *La vie et la pensée*, p. 182-183.
2. Pages 94-95.

une étude particulière, je veux seulement marquer ici leur place, afin de ne pas m'exposer au reproche justifié d'avoir omis l'un des traits principaux de l'œuvre dont je m'efforce de retracer l'ensemble.

Sur ce terrain l'apologétique, pour être sérieuse, demandait d'abord l'établissement rationnel des *fondements de la moralité*. C'est l'objet des trois conférences du carême de 1891 qui ont pour titres : *La morale et la liberté*, *La morale et le devoir*, *La morale et la sanction*, et des notes importantes qui les accompagnent. Pour répondre aux besoins contemporains, cette apologétique exigeait la réfutation des innombrables théories qu'a fait naître le désir de renverser la vieille morale spiritualiste et chrétienne et qu'ont popularisées la philosophie, la science et le roman. D'où la nécessité d'une lecture étendue et de principes solides et clairs pour démêler les sophismes et dissiper les préjugés. Ici comme ailleurs, la discipline scolastique n'a pas été inutile à Mgr d'Hulst. Ainsi qu'on l'a fait remarquer, elle fait à ce point corps avec la pensée de l'apologiste que « cette puissante armure ne lui pèse pas plus qu'un vêtement et ne l'empêche pas de suivre l'esprit moderne dans son vol le plus capricieux, dans ses souplesses les plus fugitives[1] ». On sent ce fond résistant derrière les discussions les plus brillantes et les plus modernes dans la forme.

Les doctrines contemporaines sont inventoriées avec soin et présentées avec une précision d'analyse, une netteté de dessin, un sérieux aussi et une conscience que leurs inventeurs mêmes ont quelquefois oublié d'y mettre. Partisans de l'évolution naturaliste, de la morale de l'intérêt et de celle de l'instinct, de la foi morale de Kant et des néo-kantiens, de l'idéal esthétique, du pessiminisme sous ses diverses formes, de la morale de l'espérance ou de la liberté en espérance, voient leurs systèmes étudiés avec loyauté, modération et clarté[2].

1. BERNARD GAUDEAU, dans l'article des *Etudes* déjà cité, p. 348.
2. Carême de 1891, *IIe Conférence*, La rupture de l'unité, à partir de la page 59. et les notes à partir de la page 359. Mgr d'Hulst pour l'analyse des systèmes se réfère souvent à M. Fouillée : *Critique des systèmes de morale contemporains*.

Par suite de l'étendue de son plan, du genre de la conférence et de la nature de l'auditoire, l'orateur, car ici le philosophe est orateur, a dû quelquefois trop simplifier, trop condenser, c'est le seul reproche qu'on puisse lui faire. Dominé par la préoccupation que nous avons constamment notée chez lui, il ne pousse tout à fait à fond son attaque que contre la morale évolutionniste; mais il serait souverainement injuste de prétendre que, soit dans l'exposition, soit dans la réfutation des autres systèmes, il n'a pas donné à tout le moins l'essentiel. Aussi souscrirais-je sans hésiter à cette appréciation d'un bon juge que j'ai déjà cité :

« Ce qu'il y a de nouveau ici, ce ne peut être l'énoncé même des solutions générales; elles sont vieilles comme le bon sens et éternelles comme lui. Ce ne sont pas même les erreurs à combattre... Ce qu'il y a de nouveau, c'est la vigueur et la plénitude de la démonstration ; c'est cette critique délicate et profonde qui pénètre résolument au cœur des problèmes, parce qu'elle se sent de force à les éclairer pleinement. Les hommes du métier, qui savent d'avance l'endroit faible où trop souvent, dans ces graves questions, les philosophes ordinaires se dérobent, peuvent aller de confiance à ces points délicats : comment la décision de la volonté *réglée* (je n'aurais pas dit *déterminée*) par une appréciation rationnelle reste libre[1] ; comment l'intelligence divine, lieu des essences, et la volonté divine, cause des existences, sont, chacune dans son ordre, le principe de l'obligation morale[2]; comment les deux aspects du Bien suprême, le devoir et le bonheur, s'identifient sans se confondre et créent une morale qui est à la fois celle du désintéressement et de la récompense[3]. Sur ces points et sur d'autres, ils trouveront la question franchement posée, la réponse sinon développée, du moins nettement indiquée, sans prétention de supprimer le mystère quand il existe, mais rassurant tout esprit sérieux et droit par des solutions parfois personnelles et originales, souvent décisives[4]. » (*A suivre.*) A. BAUDRILLART.

1. Voir la note 21, p. 371.
2. Voir la note 29, p. 399.
3. *La morale et la sanction*, p. 200 et note 32, p. 412.
4. BERNARD GAUDEAU, article cité, p. 350.

Questions et réponses

La « chute » du Pape Libère[1]

Le pape Libère (351-366) a-t-il, lors des luttes soulevées par l'hérésie arienne, souscrit une formule hérétique et a-t-il cherché à l'imposer à l'acceptation de l'Eglise ? Ce point a été fort discuté, et l'on aperçoit du premier coup toutes les conséquences que les adversaires de l'infaillibilité pontificale ont pu cherché à tirer de la « chute » de Libère. Pour étudier, fût-ce, comme ici, très sommairement, ce problème, on doit d'abord se rendre compte qu'il comprend deux questions distinctes : Libère a-t-il apposé sa signature à une formule non conforme à l'orthodoxie ? a-t-il ensuite prétendu faire de la reconnaissance de cette formule une condition de communion avec le Siège romain ?

L'infaillibilité papale ne serait engagée, et encore en supposant seulement réalisées certaines circonstances nécessaires, que dans la seconde hypothèse : qu'un Pape ait donné son adhésion à une proposition criticable, le fait en soi n'aurait rien d'impossible, et il ne serait pas prudent d'affirmer trop fort qu'il ne s'est jamais vérifié ; le pape Honorius notamment ne fut peut-être pas à l'abri de tout reproche sur ce chapitre. Mais en est-il de même pour Libère ? Voilà ce qu'il faut en premier lieu examiner.

I

Le témoignage essentiel sur la défaillance de Libère, défaillance qui ne paraît pas niable, mais dont la nature est à préciser, est le témoignage d'Athanase. On sait que Libère, ayant courageusement refusé d'approuver les jugements des

1. Cet article était écrit et envoyé à la rédaction de la *Revue pratique d'Apologétique* lorsqu'a paru dans la *Revue catholique des Eglises* de décembre 1906 le travail de M. Turmel sur « le Pape Libère ». Je n'ai donc pu l'utiliser ici. Les conclusions que je me suis efforcé d'établir sont d'ailleurs légèrement différentes de celles de M. Turmel.

synodes d'Arles (352) et de Milan (355), qui prononçaient la déposition de saint Athanase, le défenseur de l'orthodoxie, fut envoyé en exil par l'empereur Constance et remplacé à Rome par Félix. Il y demeura deux ans sans fléchir. Mais, au bout de ce temps, nous dit Athanase, effrayé des menaces de mort qu'on lui faisait entendre, il céda, ὤκλασε[1]. En quoi céda-t-il ? Que céda-t-il ? « Il souscrivit par crainte de la mort dont on le menaçait. » Mais que souscrivit-il ? Athanase ne s'explique pas davantage. A nous de suppléer à cette imprécision. Mais d'abord une question se pose : que vaut ce témoignage ? On le rencontre en deux endroits des œuvres d'Athanase, dans l'*Histoire des ariens*[2], écrite pour les moines d'Egypte et précédée de la *Lettre aux solitaires*, et dans l'*Apologie contre les ariens*[3]. Or ces deux ouvrages ont peut-être été dans leur ensemble composés par Athanase avant la chute de Libère[4]; le passage qui la relate ne représenterait-il donc pas une interpolation tendancieuse ? Non. Car d'abord on sait que de l'*Histoire des ariens* au moins Athanase a eu de nouveau le manuscrit entre les mains après l'avoir expédié, et il a donc pu la retoucher lui-même; de plus, l'interpolation tendancieuse ne serait compréhensible que de la part d'adversaires; or son contenu démontre que tel n'est pas le cas, vu que l'auteur ne mentionne la faiblesse de Libère que pour l'excuser. « Il n'a cédé, dit-il, qu'à la violence, et la violence, prouve seulement la volonté de celui qui fait trembler, mais nullement celle de celui qui tremble. Si Libère eût été libre, il eût manifesté son vrai sentiment. » Ainsi Athanase ni ne précise la faute du Pape Libère, ni ne semble, tant s'en faut, la considérer comme un inexpiable crime.

A qui nous adresser pour obtenir cette précision sur un fait dont le témoin, qui était en même temps le principal intéressé dans la question débattue alors, parle avec tant d'indulgente sérénité ? C'est à saint Hilaire qu'on va d'abord la demander. Mais il est indispensable de distinguer entre les témoignages qu'on lui attribue. L'un d'eux, qui se lit dans le traité *Contra Constantium imperatorem*[5], ne soulève par lui-même aucune objection : son authenticité n'est pas douteuse; mais il ne nous fournit aucune lumière nouvelle. « Je ne sais, écrit saint Hilaire, si l'empereur a commis un plus grand crime en exilant

1. *Histoire des ariens* (*Patr. gr.*, t. XXV, col. 741).
2. *Loc. cit.*
3. *Patr. gr.*, t. XXV, col. 409.
4. Cf. Hefele. *Histoire des conciles*, trad. Delarc, t. II.
5. Ch. 2.

Libère ou en le renvoyant à Rome. » Cela prouve bien que le retour de Libère à Rome eut de fâcheux préliminaires, mais en quoi ils consistèrent exactement, cela ne nous le dit point. Les autres renseignements, tirés des *Fragmenta ex opere historico*, sont beaucoup plus clairs et formels. Mais ils ont précisément le défaut de l'être trop : ils accusent Libère de trop graves concessions à l'arianisme et ils le font condamner avec une trop vive indignation par Hilaire, pour qu'on s'explique l'indulgence d'Athanase, première victime pourtant de la faiblesse du Pape, qui l'aurait, d'après ces textes, expressément exclu de sa communion. Il y a là une difficulté, qui a éveillé les soupçons des critiques. On a eu vite fait de découvrir d'autres invraisemblances, tant et si bien qu'aujourd'hui les critiques catholiques sont unanimes à rejeter comme apocryphes ces passages des *Fragmenta* et que, parmi les protestants, les historiens les abandonnent également et les théologiens se divisent. Nous ne pouvons donc, au moins pour l'instant, faire état de ces pièces, dont on verra d'ailleurs mieux tout à l'heure combien elles sont inacceptables.

Nous nous voyons donc ramenés au point où nous en étions après l'examen du témoignage d'Athanase : il n'est pas possible de nier la défaillance de Libère, mais l'exact caractère en demeure encore inconnu. Comment parvenir à le déterminer ?

Nous trouvons deux renseignements précis, mais non concordants, dans deux écrivains un peu plus récents, qui nous ont conservé de nombreux détails relatifs à l'histoire de l'arianisme : Philostorge et Sozomène. D'après le premier[1], qui était arien, la faute que les orthodoxes ont eu à reprocher à Libère aurait consisté à signer un formulaire que l'on connaît généralement sous le nom de *deuxième formule de Sirmium*. Cette formule, rédigée en 357, était d'inspiration nettement arienne. A en croire Sozomène[2], qui donne des détails plus circonstanciés, sur lesquels il faudra revenir dans quelques instants, c'est à la formule dite *troisième formule de Sirmium* que le pape Libère aurait apposé sa signature : cette formule, composée au printemps de 358, par le groupement d'un certain nombre de décrets rendus contre Paul de Samosate et Photin de Sirmium, convaincus de sabellianisme, d'anathèmes empruntés au synode d'Ancyre et d'une déclaration d'adhésion au synode d'Antioche de 341, était d'une inspiration très différente de la précédente ;

1. *Epitome historiæ ecclesiasticæ*, IV, 3. Nous n'avons de Philostorge que cet abrégé, rédigé par Photius.
2. *Histoire ecclésiastique*, IV, 15.



ses origines sans doute ne la recommandaient pas, et elle ne reproduisait pas les termes du symbole de Nicée, mais elle proclamait le Fils semblable au Père assez explicitement pour que l'arianisme authentique ne pût en aucune façon s'en prévaloir: aussi bien était-elle l'œuvre d'évêques semi-ariens, qui, sans vouloir accepter les expressions du *Credo* de Nicée, en admettaient au fond la substance ou se montraient à tout le moins résolument hostiles non seulement à l'anoméisme ou arianisme extrême, mais à l'homéisme subordinatien des Eusébiens. Si Libère a signé la formule proposée par eux, on ne saurait le déclarer coupable d'avoir sanctionné une formule hétérodoxe; il a commis une lâcheté, il est resté en deçà de l'orthodoxie; il n'a pas approuvé l'hérésie. Mais qui donc a raison de Sozomène ou de Philostorge ?

Plusieurs auteurs catholiques, à commencer par Tillemont[1], ont voulu donner raison à Philostorge. Pour quels motifs ? Tillemont a d'abord été impressionné par le passage de saint Hilaire, aujourd'hui reconnu inutilisable, dont il a été question précédemment, et qui laisse Libère sous le coup de l'accusation d'avoir participé à la « perfidie arienne ». Les motifs de son opinion ne sont donc pas excellents, tant s'en faut. Et si l'on ajoute maintenant que Philostorge, étant arien, devait être porté à accentuer l'importance de la concession faite par Libère aux instances menaçantes de Constance, plutôt qu'à les atténuer, on inclinera à faire moins de cas de ses dires.

Cependant Tillemont a avancé que les indications de Philostorge étaient le mieux d'accord avec la chronologie et qu'elles correspondaient au fond à celles de Sozomène. Mais il ne réalise, à vrai dire, la concordance qu'en modifiant si profondément la donnée de Philostorge qu'il la transforme complètement, et la chronologie même suscite contre elle une objection. Voyons comment.

La *Lettre aux Solitaires* d'Athanase est du commencement de 358; la troisième formule de Sirmium, observe Tillemont, est du mois de mai ou de juin de cette même année, donc évidemment postérieure, et par conséquent, puisque Athanase fait allusion dans son ouvrage à la faute de Libère, c'est que cette faute a consisté dans la souscription de la deuxième et non de la troisième formule de Sirmium. Mais une objection se présente tout de suite : si Libère a signé, comme on le suppose, la seconde formule dès l'hiver 357-358, pourquoi n'a-t-il pu ren-

1. *Mémoire pour servir à l'étude de l'histoire ecclésiastique pendant les six premiers siècles*, t. VI.



trer à Rome dès ce moment ? Pourquoi, ayant donné satisfaction à Constance, n'a-t-il pas vu son exil cesser immédiatement ? Cet exil s'est prolongé : cela donnerait à croire que l'empereur ne s'était pas tenu pour satisfait, et pourtant qu'eût-il pu demander de plus à Libère que l'acceptation de la profession de foi qui faisait loi alors de par la volonté impériale ? On ne comprend un exil aussi prolongé qu'en adoptant le récit de Sozomène, ce qui oblige, quoi qu'ait pu dire Tillemont, à abandonner celui de Philostorge.

Il ressort en effet de l'histoire de Sozomène[1] que Libère a signé la troisième formule de Sirmium, et il aurait nettement spécifié, en accordant cette signature, qu'il condamnait ceux qui ne reconnaissaient pas le Fils semblable au Père en toutes choses (κατὰ πάντα), même en substance. Ceci s'accorde évidemment fort mal avec l'assertion de Philostorge, et c'est pour cela que Tillemont, n'en tenant en définitive presque plus aucun compte, tout en voulant en garder quelque chose, a énoncé cette hypothèse que Libère se résigna bien à faire une concession à Constance après la rédaction de la deuxième formule, mais que cette concession se serait réduite à signer la première formule, antérieurement composée, et qui, sans avoir la précision de celle de Nicée, n'était pas plus que celle de 358 substantiellement hérétique.

Ceci n'est qu'une hypothèse ; mais il convient de lui reconnaître deux avantages : elle nous dispense de la conjecture, il est vrai parfaitement vraisemblable, d'une addition postérieure d'Athanase lui-même à son ouvrage ; elle nous permet d'expliquer la donnée de Philostorge et de conserver cependant celle de Sozomène. Car celui-ci nous apprend lui-même que, lorsque la deuxième formule eût été élaborée et signée par un grand nombre d'évêques, les Eudoxiens, c'est-à-dire les ariens proprement dits, firent courir faussement le bruit que Libère avait souscrit au rejet de la consubstantialité et embrassé l'ἀνόμοιον; l'existence de ce bruit indiquerait que Libère avait bien alors accordé une signature, mais ce qu'il aurait signé, c'était probablement la première formule, qui n'avait pas la portée de la seconde, puisque le bruit mis en circulation était faux.

Cette concession n'aurait pas, chose peu surprenante, suffi à Constance, et Libère serait demeuré en exil. La troisième formule une fois rédigée, qui n'était pas dans son fond contraire à l'orthodoxie, il se serait résigné à la faire suivre de son nom pour recouvrer sa liberté ; mais, afin de confondre les rumeurs

1. *Hist. ecclés.*, IV, 15.

défavorables mises en circulation sur son compte, il aurait tenu, comme le raconte Sozomène, à exprimer qu'il condamnait ceux qui ne croient pas que le Fils est semblable au Père en toutes choses, même en son essence.

Telle me paraît du moins la meilleure solution des difficultés que nous venons d'examiner. C'est elle qui tient le plus compte des différentes indications fournies par les divers auteurs, en les conciliant dans la mesure du possible, et le témoignage sur lequel elle s'appuie principalement, celui de Sozomène, a le mérite d'être relativement très circonstancié et moins sujet peut-être au soupçon de partialité que celui de Philostorge.

Il est donc *extrêmement probable*, au moins, que Libère n'a pas souscrit de formule hérétique.

II

Admettons toutefois pour un instant qu'il l'ait fait. Admettons qu'au lieu de la faiblesse qu'Athanase ne lui reproche même pas et dont le récit de Sozomène atténue singulièrement la gravité, il ait, par peur ou lassitude, sanctionné, comme il résulterait des dires de Philostorge, une véritable hérésie; admettons qu'il ait, sans autre réserve que celle qu'implique fatalement en soi-même un acte arraché par la contrainte, ratifié non pas la troisième, mais la seconde formule de Sirmium, qui n'omet pas seulement les termes de Nicée, mais en contredit le contenu; admettons l'hérésie personnelle et momentanée du pape Libère ; reste à savoir s'il a voulu la faire reconnaître par l'Eglise et considéré comme hérétiques et exclu de sa communion les défenseurs de la foi de Nicée, à commencer par Athanase.

Pour l'en accuser, il n'y a que les documents contenus dans les *Fragmenta ex opere historico* dont on a parlé plus haut et qui consistent en trois lettres de Libère lui-même, accompagnées d'un commentaire de saint Hilaire. On peut négliger les auteurs postérieurs, notamment saint Jérôme[1], parce qu'ils procèdent tous sur ce point des *Fragmenta*. C'est donc avant tout Libère en personne qui serait son propre accusateur. Les lettres insérées dans le Fragment VI[2] ne laissent en effet aucun doute sur l'étendue des sacrifices consentis par lui pour recouvrer sa liberté ; l'exclusion d'Athanase de la communion romaine et une déclaration de communion avec les évêques

1. *Liber de viris illustribus*, ch. 97 (*Patr. lat.*, XXIII, col. 697).
2. *Fragm.* VI, n° 4 (*Patr. lat.*, X, col. 688 sq.).

orientaux, presque tous contaminés d'arianisme, et avec les évêques illyriens, Ursace, Valens et Germine, les véritables chefs de l'Eglise arienne, voilà ce qu'il aurait accepté, et l'on comprend qu'après avoir reproduit ces tristes preuves de la faute du Pape, Hilaire y ait ajouté un virulent commentaire, où il traite Libère de prévaricateur et d'apostat; mentionnant ensuite la formule que Libère aurait signée alors, il la qualifie expressément d'arienne, *perfidia ariana.*

Ainsi Libère aurait contresigné une formule hérétique, et il aurait retranché de la communion romaine ceux qui n'y adhéraient pas pour entrer en communion avec ceux qui en étaient les auteurs. Son cas serait clair, et il semblerait difficile, si les documents accusateurs étaient authentiques, d'en pallier la gravité.

Mais on a déjà dit ci-dessus le peu de créance qu'ils méritaient. C'est maintenant qu'il faut s'expliquer à fond sur ce point.

Les raisons à alléguer en faveur de l'apocryphicité de ces prétendues lettres de Libère et des prétendues réflexions d'Hilaire sont nombreuses. Les unes ont été produites il y a déjà longtemps[1]; on en a récemment signalé d'autres, qui les corroborent de la plus remarquable façon[2]. Il n'a pas fallu grand effort pour apercevoir que les pensées, la manière et le style de ces lettres attribuées à Libère diffèrent autant des lettres authentiques qu'on possède de lui que le ton lamentable, l'attitude de suppliant sans dignité qui lui est prêtée concordent peu avec sa conduite antérieure comme avec celle qu'il tint une fois rendu à la liberté. Et cette liberté, pourquoi, si le contenu de ces lettres était authentique, ne l'aurait-il pas recouvrée immédiatement, puisqu'il aurait accordé à l'empereur toutes les satisfactions que celui-ci exigeait de lui? La fausseté apparaît non moins vive quand on entre dans le détail: ainsi la seconde lettre prétend que « toute l'Eglise romaine a depuis longtemps condamné Athanase »; or, jusqu'au retour de Libère à Rome, les rapports entre lui et l'Eglise romaine d'une part et Athanase de l'autre ne subirent pas de changement; la troisième lettre, où Libère dit à la fois que la discussion sur Athanase est terminée et supplie les évêques de Campanie d'intervenir auprès de l'empereur pour que son exil prenne fin, ne présente pour ainsi dire pas de sens. Le commentaire du pseudo-Hilaire n'est

1. HEFELE. *Hist. des Conciles*, trad. Delarc, t. II.

2. L. SALTET, *La formation de la légende des papes Libère et Félix* (*Bulletin de Littérature ecclésiastique* publié par l'Institut catholique de Toulouse, 1905, pp. 222 sq.).



pas plus défendable : écrit à une époque où Libère était rentré à Rome, reconnu de nouveau par tous les fidèles comme le véritable et unique Pape, où sa faute était réparée, où Hilaire était, sans le plus petit désaccord, en communion avec lui, ces vitupérations seraient bien étranges ; et elles le seraient d'autant plus que, comme on le notait plus haut, Athanase, qui, bien davantage qu'Hilaire, aurait eu à se plaindre de la faiblesse de Libère, se montre à son égard plein de mansuétude ; pourquoi Hilaire, avec beaucoup moins de raison, ferait-il preuve de beaucoup plus de sévérité, alors que d'un autre côté il préconisa et pratiqua toujours lui-même, dans les limites permises, la conciliation vis-à-vis des semi-ariens ? Aussi bien, là encore, le faussaire révèle son imposture quand il en vient aux précisions : le commentaire se termine par la liste des rédacteurs de la formule que Libère est accusé d'avoir signée : or, parmi les noms visés, figure celui d'un évêque qui était mort lors du deuxième synode de Sirmium ; presque tous les autres sont des noms d'évêques orientaux, alors que nous savons par Sozomène[1] que le synode avait été composé surtout d'occidentaux ; enfin on mentionne, parmi les co-signataires, Basile d'Ancyre, qui est connu comme le principal représentant du semi-arianisme et un des adversaires déclarés de la deuxième formule.

Le faux ne saurait donc être contesté. Ces soi-disant concessions, rétractions, supplications indignes d'un évêque, mises au passif de Libère, sont bien des inventions calomnieuses. Et cette conclusion s'impose encore plus lorsqu'on se reporte au récit de Sozomène, qui nous a appris que les ariens avaient fait circuler des bruits mensongers sur le compte du Pape.

Mais on ne s'est pas contenté de faire courir sur son compte de faux bruits, ni de mettre sous son nom les trois lettres dont on vient de faire voir avec une clarté déjà suffisante l'inauthenticité ; on lui a attribué encore un autre écrit destiné à le compromettre davantage comme favorable à la cause arienne, et dont l'outrance même donne une idée des efforts qui ont été tentés pour dénaturer l'histoire de son pontificat. Je veux parler d'une quatrième lettre, la lettre *Studens paci*, qui a été, de même que les précédentes, intercalée dans les *Fragmenta ex opere historico*[2] d'Hilaire ou plutôt dans le traité dont ils sont probablement les restes, le *Liber adversus Valentem et Ursacium, historiam*

1. IV, 15.
2. *Fragment.* IV (*Patr. Lat.*, X, col. 679).

Ariminensis et Seleuciensis synodi continens, dont parle saint Jérôme. La lettre *Studens paci* aurait été écrite par Libère dès le début de son pontificat; elle porte excommunication contre Athanase, coupable de n'être pas venu, conformément aux ordres du Pape, se justifier à Rome des griefs articulés contre lui par le parti eusébien, et déclaration de communion de Libère avec les évêques orientaux de ce parti. Cette lettre est si manifestement contraire aux faits qu'elle a de très bonne heure été abandonnée de tout le monde.

Mais ce n'est pas tout et l'on a démontré depuis peu[1] que les *Fragmenta ex opere historico*, ou plus exactement l'ouvrage dont ils proviennent, avaient été l'objet d'une série d'interpolations systématiques pratiquées par des adhérents du schisme luciférien[2]. On sait qu'on donne ce nom de Lucifériens aux partisans de l'évêque Lucifer de Calaris, qui avait trouvé excessive la générosité d'Athanase et des évêques catholiques unis au Pape à l'égard des semi-ariens repentants. Les Lucifériens étaient donc des orthodoxes rigides et implacables. On devine que Libère, qui, sans trahir la foi catholique, l'avait un instant « minimisée » par faiblesse et qui ensuite s'était associé à la politique indulgente adoptée par Athanase envers les convertis du semi-arianisme, ne devait pas être en odeur de sainteté auprès des Lucifériens. Aussi, lorsqu'un fidèle de cette secte eut l'idée d'interpoler un traité de saint Hilaire afin de faire passer celui-ci pour un des champions du rigorisme intransigeant, trouva-t-il bon d'y insérer des documents qui constituaient contre la mémoire de Libère une charge accablante. L'interpolateur ne les a sans doute pas inventés, ils existaient avant lui, car il en a interpolé un autre, une fausse lettre de l'évêque Eusèbe de Verceil à l'évêque luciférien Grégoire d'Elvire, qui est composée d'après un système tout différent : il semble donc certain qu'il s'est contenté d'utiliser des matériaux empruntés à différentes sources. Et, comme nous savons que les ariens avaient tenté de créer la légende d'un prétendu acquiescement de Libère à leurs doctrines, nous pouvons admettre que c'est bien à un apocryphe arien que l'interpolateur a fait son emprunt; toutefois, les Lucifériens ayant à discréditer Libère l'intérêt que démontre le fait même de l'interpolation, ce pourrait être aussi à une source luciférienne préexistante qu'il eût puisé; il serait encore possible que le faux, ou plutôt les faux antilibériens aient été l'œuvre d'un

1. L. Saltet, *op. cit.*

2. Cf., sur les *Fraudes littéraires des Lucifériens*, un autre article de M. Saltet (*Bulletin de Littérature ecclésiastique*, octobre 1906).

félicien, c'est-à-dire d'un des partisans de Félix, le remplaçant de Libère qui, même après le retour de l'évêque légitime, garda une nombreuse obédience parmi le clergé romain.

Quoi qu'il en soit, ouvrage des ariens, des lucifériens ou des féliciens, tous adversaires de Libère, inséré dans un traité d'un partisan déclaré de l'indulgence par un luciférien, les lettres attribuées à Libère et le commentaire attribué à saint Hilaire sont des faux éclatants. Libère est innocenté de l'accusation qu'ils ont fait peser sur lui.

L'est-il pourtant complètement? Ceux qui tiendraient à le faire coupable et à établir l'existence d'une sanction formelle octroyée par le Pape à l'hérésie, seraient évidemment disposés à se servir à leur tour du témoignage de Sozomène, que nous invoquions tout à l'heure à la décharge de Libère. Car Sozomène, outre ce qui a déjà été rapporté, dit aussi[1] que la condition mise par Constance au retour de Libère à Rome fut, avec la souscription à la formule qu'il consentit de fait à signer, l'entrée en communion avec les évêques de cour, Ursace, Valens et d'autres, que l'on connaît pour ariens qualifiés. Et certes, nous n'avons pas le droit, ayant accepté précédemment l'autorité de Sozomène, de la rejeter maintenant. Il faut prendre sa donnée tout entière. Oui; mais alors ce que nous en savions déjà supprime presque entièrement la portée que l'on voudrait accorder à ce que nous en apprenons à présent. En effet, comme déjà le remarquait très justement Hefele[2], puisqu'il ressort du récit de Sozomène que le formulaire ratifié par Libère n'avait pas de caractère spécifiquement arien, en recevant de nouveau dans sa communion les prélats illyriens qui en étaient les cosignataires, il n'entrait pas en relations avec des ariens avoués : ces prélats, en signant la troisième formule de Sirmium, avaient, en apparence, sinon au fond de leur âme, désavoué leur arianisme antérieur ou s'en étaient du moins éloignés pour se rapprocher de l'orthodoxie. Se solidariser avec eux, comme Libère consentit à le faire, c'était se montrer trop facilement conciliateur, ce n'était pas pactiser avec l'hérésie.

Et, puisque nous sommes revenus à Sozomène, ajoutons, pour terminer, que, selon lui, si Libère a fini par céder[3] à la contrainte morale dont il était victime et par signer une profession de foi d'où les termes du Concile de Nicée étaient proscrits, sans être néanmoins contredits, c'est parce qu'on lui représenta que l'ὁμοούσιος nicéen servait à dissimuler les erreurs

1. IV, 15.
2. *Loc. cit.*
3, IV, 15.

modalistes de Sabellius et de Photin. Et Sozomène nous dit encore que Libère, à la fin de cette crise, suspendit momentanément sa communion avec Athanase, mais qu'il n'agit ainsi que parce qu'il considéra un instant, comme partiellement fondées, les plaintes, de nature extra-doctrinale, portées contre Athanase par plusieurs membres du parti eusébien. Quelle qu'ait pu être la faiblesse du Pape en cette circonstance, la modération avec laquelle Athanase lui-même en rappelle le souvenir prouve que la mesure prise alors par Libère à son égard n'eut pas ce caractère de condamnation expresse que lui prête l'apocryphe interpolé dans les *Fragmenta* de saint Hilaire.

On voit maintenant à quoi se ramène le cas de Libère : les auteurs contemporains ne précisent pas la nature de la défaillance qu'il a réellement eue ; parmi les auteurs immédiatement postérieurs, seul Philostorge, arien lui-même, lui impute l'adhésion à une formule arienne; Sozomène, au contraire, dont le récit, complété par l'hypothèse de Tillemont, a cette supériorité de rendre raison de toutes les difficultés, y compris la divergence avec Philostorge, ôte toute gravité dogmatique à la concession de Libère; les seuls documents qui mettraient le Pape en fâcheuse posture, si encore la violence exercée sur lui n'eût bien modifié la signification de son acte, sont apocryphes.

Nous ne nous étonnerons pas, après ces constatations, que, comme le rappelle de Maistre dans son livre *Du Pape*[1], les Centuriateurs de Magdebourg[2] n'aient pas osé condamner Libère, mais l'aient nettement absous, et que Bossuet, qui avait d'abord essayé de faire état de la chute de Libère contre l'infaillibilité pontificale, ait renoncé à en tirer argument.

JACQUES ZEILLER.
Professeur à l'Université de Fribourg (Suisse).

---

1. Liv. II, ch. xv.
2. *Centuriae ecclesiasticae Historiae, per aliquot studiosos et pios viros, in urbe Magdeburgica et Basilea per Joanam Oporinum, 1569.* Triomphe, on le sait, de la science protestante du XVI[e] siècle, dont Baronius entreprit dans ses *Annales* l'érudite réfutation.



« La Vierge d'Avila »

Quand on a écrit les poèmes de l'amour humain en une phraséologie complexe et malsaine, il est imprudent de chanter le poème sublime de la sainteté. Les saints aux saints. Exalter l'amour mystique avec des pensées terrestres, c'est une gageure. M. Catulle Mendès ne l'aura pas gagnée.

La Vierge d'Avila [1] a été très diversement acceptée, mais les critiques dithyrambiques ou blessantes qui en ont été faites manquent toutes de précision pour la raison très simple qu'on aime surtout à notre époque la critique subjective. N'est-elle pas du reste la plus élégante par son dilettantisme.

Nous allons essayer ici, à titre documentaire et le plus brièvement possible en un sujet rendu touffu à souhait par l'auteur de la pièce, d'apporter quelques arguments d'ordre objectif. Notre intention est seulement, du reste, d'éveiller les réflexions, de faciliter les comparaisons, d'indiquer en quelque manière des filons de travail.

L'impression de malaise ressentie d'abord à la lecture de ce drame ne peut se légitimer que laborieusement, tant y sont mêlées les ignominies et les beautés. Chassons donc cette impression et, pour mettre un peu d'ordre dans la critique d'une pièce « où le développement est illogique et la langue souvent verbeuse [2] », dégageons séparément les erreurs d'ordre historique et d'ordre psychologique, dont l'ensemble tend à fausser dans les âmes contemporaines l'idéal que l'on doit se faire — après sainte Thérèse — de la sainteté catholique.

Erreurs historiques. — Ces erreurs sont volontaires, nous le savons. C'est le droit de tout auteur qui met au théâtre une page d'histoire de modifier les événements dans le sens de sa conception artistique. Le théâtre n'est pas une chaire d'histoire, mais, si l'on veut, une école de beauté. Si donc nous relevons ici avec soin les principales faussetés historiques de la pièce de M. Mendès, c'est que la plupart d'entre elles ne nous paraissent pas dans la logique vivante du personnage principal.

Une observation générale nous fera mesurer la portée de l'inven-

1. *Sainte Thérèse*, drame en cinq actes et un épilogue, en vers, de M. Catulle Mendès. Représenté pour la première fois au théâtre Sarah-Bernhardt, le 10 novembre 1906. Edition conforme au texte original, chez Charpentier. Les références renvoient aux pages de cette édition.

2. Emile Maulde, dans le *Causeur politique et littéraire* du 17 novembre 1906.

tion dans cette œuvre. Ordinairement, il arrive au théâtre que les détails surtout sont inventés et servent à donner corps et vie à l'évènement choisi comme centre de l'action. De la sorte, les détails même supposés deviennent vraisemblables, puisque subordonnés à la vérité. Dans la pièce que nous analysons, c'est, au contraire, l'évènement central qui est inventé, de telle sorte que les détails, vrais pour la plupart — puisque l'auteur les a pris dans la vie de la sainte écrite par elle-même — deviennent invraisemblables et fortifient en fait une idée fausse.

Qu'est-ce qui soutient en effet l'action de la pièce, quel est l'évènement principal dont les conséquences donneront à sainte Thérèse l'occasion de préciser et d'orienter sa marche vers la perfection. C'est l'existence d'Ervann, le prêtre apostat. Il représentera pour la sainte l'amour humain ; bien plus, il représentera l'amour divin dans l'âme inconsciente de celle qu'il aime malgré elle. Converti par sainte Thérèse, subjugué par sa sainteté et même par sa beauté, il part à Rome en pénitent. Il en revient, nouveau Luther, sous le nom de l'Advenu, pour prêcher la réforme des mœurs, ouvrir les couvents, briser les autels, supprimer les éternels ennemis du cœur humain, la pauvreté, la pureté et l'obéissance. Et c'est lui qui poursuivra la sainte de son amour tandis que Ximeira, l'ancienne compagne du prêtre rebelle, dans sa haine jalouse, troublera Thérèse jusqu'au désespoir en lui découvrant que son fameux amour divin, extatique et ardent, n'était qu'un amour humain inconsciemment transposé[1].

Or, quelle est la part de l'histoire en tout ceci. Dans la lettre ouverte que M. Mendès répondit à la protestation de Mgr Beltran y Asensio, évêque d'Avila, il parle de cette circonstance. « C'est au chapitre III de la vie de sainte Thérèse que j'ai emprunté le personnage d'Ervann. J'en ai atténué la portée. Sainte Thérèse raconte en effet que, voyageant avec son père, elle rencontra un prêtre sacrilège qu'elle catéchisa, et elle ajoute naïvement que le charme de sa personne n'a peut-être pas été étranger à cette conversion. Cet Ervann mourut en odeur de sainteté. »

Voici, en effet, les paroles même de la sainte : « ... il brisa sans retour ses tristes chaînes, et il ne pouvait se lasser de remercier Dieu de l'avoir éclairé de sa lumière. Au bout d'un an, à dater du jour même où je le vis pour la première fois, il mourut ; mais la sainte ardeur avec laquelle il avait servi Dieu dans cet intervalle l'avait préparé à la dernière heure. Jamais je ne reconnus rien que d'honnête dans ses sentiments à mon égard, bien qu'ils eussent pu être d'une pureté plus élevée... Il mourut dans les plus beaux sentiments de foi et dans l'éloignement le plus complet de l'occasion qui l'avait égaré[2]. »

Mais alors, si l'auteur savait la conversion de ce personnage, pourquoi s'est-il complu dans sa rechute et surtout pourquoi a-t-il

1. Drame, actes I et V *passim*.
2. *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même*. Traduction Bouix, ch. v.



fait de cette invention fâcheuse le fond même de l'intrigue ? Etait-il nécessaire, pour rendre la vierge plus pure, de la faire marcher dans la boue ? Ne pouvait-on pas se contenter de l'opposer — ce qui eût été d'une belle hardiesse et conforme à l'histoire — aux autres âmes d'une sainteté moins éprouvée dont les préjugés et les faiblesses ont fait ressortir sa haute supériorité.

Une autre invention plus grossière encore nous montre la sainte aux mains des inquisiteurs[1]. Par charité, elle s'est substituée à la juive Leïlah, condamnée au bûcher. On la torture donc à la place de la coupable et le dominicain Fra Quiroga ne parle de rien moins que de la brûler vive. Ici, la beauté plastique des vers et la valeur morale de la substitution volontaire n'empêchent pas d'apercevoir tout le fatras démodé des vieilles inquisitions de musée. Ce n'est pas seulement l'ignorance mettant en œuvre les trois mensonges que relevait Joseph de Maistre : « on croit que l'inquisition est un tribunal purement ecclésiastique : cela est faux. On croit que les ecclésiastiques qui siègent à ce tribunal condamnent certains accusés à mort : cela est faux. On croit qu'ils les condamnent pour de simples opinions : cela est faux[2] » — mais c'est le ramassis de tous les racontars romanesques des écrivassiers populaires. Rien n'y manque. On y trouve Fra Quiroga, le dominicain ambitieux, allumeur de bûchers, qui voit le diable partout et veut mettre

au pilori
La servante du Christ qui sauve les sorcières.

Don Luys de Cyntho, le jésuite mielleux, hypocritement charitable, dont le pardon se glorifie d'effacer des horreurs qu'il invente et pense bientôt, ennemi de l'autorité en toute matière, voir

décroître
Le roi par le bourreau, l'Eglise par le cloître[3].

Et puis le Père André de la même compagnie, tellement bon, celui-là, qu'il veut l'impunité :

Que l'humanité soit pure, d'être impunie[4].

Il ne manque même pas à cette collection le gros prélat des plantureuses prébendes : dom Tomasso Fargès, « cacochyme, obèse et somptueux », qui condamne à mort entre deux plats fins que lui préparent onctueusement des carmélites de coulisse. Il brûlerait tout, s'il le fallait, au nom de l'inquisition :

Nous brûlerions la chaire et la mitre et le Pape !
Le saint office étant institué de Dieu.

1. Drame, acte II, p. 96.
2. *Lettres à un gentilhomme russe sur l'inquisition espagnole.*
3. Ces vers ne se trouvent que dans l'édition populaire de l'*Illustration*, du 17 novembre 1906, p. 18.
4. Drame, p. 62.

même la croix si Jésus s'avisait de lui reprocher sa dureté d'inquisiteur :

Mieux vaudrait braver Dieu que d'épargner le diable[1].

L'antithèse, on s'en aperçoit, tient souvent lieu d'exactitude. Ces procédés ne méritent pas une critique sérieuse.

Il est vrai que sainte Thérèse fut déférée trois fois au tribunal de l'inquisition, à Madrid, à Tolède et à Séville. A cette époque, en effet, pour des raisons historiques trop longues à expliquer, les écrits mystiques étaient recherchés et examinés avec une extrême rigueur. La sainte s'en plaint quelquefois dans ses lettres avec sa franchise ordinaire, mais on sent très nettement que pour elle les inquisiteurs ne sont autre chose que des examinateurs. N'écrivait-elle pas au Père Ambroise Mariano, en parlant du cardinal Gaspar de Quiroga, alors grand inquisiteur bien différent du Fra Quiroga de la pièce : « Je me suis grandement réjouie en voyant quel bon archevêque Dieu vient de nous donner ici[2]. » Elle était à Tolède. Elle écrivait plus tard au grand inquisiteur lui-même : « J'ai un soin particulier de vous recommander à Notre-Seigneur et de faire prier pour vous dans nos monastères. Plaise à Dieu d'écouter nos suppliques, de garder votre seigneurie illustrissime de très longues années et de vous accorder l'augmentation de grâce que je lui demande pour vous[3]. »

Que dire de ces rivalités, exagérées par amour du contraste, entre les différents ordres religieux ? La sainte eut des amis et des adversaires dans tous les camps, et lorsque fut terminée la lutte douloureuse des mitigés, elle n'eut bientôt plus que des admirateurs.

Elle dira avec son amabilité primesautière ce qu'elle pense de chacun, mais dans tous les ordres religieux elle a trouvé de grands soutiens. « Les Pères dominicains sont pleins de charité pour nous, ils nous prêchent deux fois la semaine et les Pères de la Compagnie une fois[4]. » — « Je dois dire que notre ordre a toujours dû beaucoup aux religieux de la Compagnie de Jésus[5]. » — « J'ai causé hier, écrit-t-elle au dominicain Banès, avec un religieux de votre ordre qu'on appelle Melchior Cano. Je lui ai dit que s'il y en avait beaucoup parmi vous qui fussent animés du même esprit que lui, vous pourriez bâtir des monastères de contemplatifs[6]. » — Nous ne don-

1. Drame, p. 108.
2. Lettre CXLI (15 février 1577). Nous donnons, sauf indication contraire, les références des lettres d'après la traduction Bouix. D'autres traductions sont plus complètes et même plus exactes en certains points, par exemple, la dernière édition du R. P. Grégoire de Saint-Joseph, en 3 volumes chez Frédéric Pustet, à Rome : 452 lettres et 18 relations ; mais la traduction Bouix est présentement la plus manuelle en France.
3. Lettre CCCLXVI, 16 juin 1581.
4. Lettre CCXI, 2 mars 1578.
5 *Livre des Fondations*, Burgos.
6. Lettre XLVII. Traduction Grégoire de Saint-Joseph.

nons ces extraits qu'à titre d'indications. De semblables passages sont nombreux dans ses lettres. Combien donc est ridicule l'âpreté dominicaine mise en présence de l'hypocrisie jésuitique, combien déplorable surtout cette scène de vaudeville où le roi fait signer à deux religieux ennemis l'ordre de faire emprisonner son confrère !

Nous venons de parler du roi. Il paraît, en effet, dans cette affaire; et c'est justice. Au théâtre, un saint demande un roi. Les grandeurs s'appellent. Donc, contre toute donnée historique, sainte Thérèse aura une entrevue avec Philippe II. On sait, il est vrai, que ce monarque eut une très grande part dans la réforme du Carmel.

C'est le P. Gratien, ami de la sainte, qui alla trouver le roi en une occasion plus importante, mais aucun hagiographe ne nous rapporte une entrevue de ce genre pour la sainte elle-même. Nous avons d'elle au roi un certain nombre de lettres où sont traitées exclusivement les questions de la réforme du Carmel[1].

Ce roi, que sainte Thérèse appelle « notre saint roi Philippe II », a été fort maltraité par le dramaturge qui en a fait un prince d'inquisition, un faux dévot avec bien du fiel dans l'âme. Il fit cependant beaucoup pour l'Eglise, et notre sainte, dans le passage que nous marquions tout à l'heure, nous montre que c'est lui qui termina par son intervention la guerre des mitigés.

« Notre catholique monarque, Philippe II, fut instruit de ce qui se passait ; et comme il connaissait le genre de vie et la régularité des Carmes déchaussés, il prit en main notre cause. Il ne voulut pas que le nonce fût notre seul juge ; il lui donna quatre assesseurs, tous personnages éminents et dont trois étaient religieux.[2] »

Du reste, ce n'est point pour cette question que la vierge se trouve devant le monarque. Elle vient, poussée par sa charité héroïque, demander à Philippe II la grâce de l'Advenu, le nouvel hérétique, qu'elle ne sait pas du reste être le fameux Ervann, retour de Rome. Dans une très belle scène, elle obtient cette faveur, après avoir refusé en échange de diriger l'Armada à la conquête de l'Angleterre. Nous ferons remarquer sans y insister que sainte Thérèse mourut en 1582 et que l'Armada ne prit la mer qu'en 1588.

Cette scène est réellement bien menée et nous ne faisons pas blâme à l'auteur de l'avoir inventée, parce qu'elle est vraisemblable. Sainte Thérèse aurait fait ainsi, sans doute, si elle avait eu à le faire; cela suffit.

Ne parlons pas de la mort, au dernier acte, sur un lit de parade, dans les lys et dans les étoffes d'argent.

Nous retrouvons là tous les personnages de la pièce : Ximeira convertie depuis la mort d'Ervann, les représentants de la charité flatteuse et de la justice tortionnaire, Philippe II mourant (il ne mourut cependant qu'en 1598), dévoré par les vers parce qu'il n'a

1. Lettres du 11 juin 1573, 19 juillet 1575, 13 septembre 1577, 4 décembre 1577. Quelques-unes des lettres de sainte Thérèse au roi sont perdues.

2. *Livre des Fondations*, Palencia.



pas brûlé assez d'hérétiques[1]. Que j'aurais mieux aimé la chambre d'infirmerie, proche de la chapelle, où mourut la sainte, illuminée d'un rayon divin ; et que je regrette qu'il ne se lève pas un dramaturge chrétien capable de nous chanter, en vers immortels, l'hymne de la pauvreté et de la pureté.

Erreurs psychologiques. — Pourquoi avons-nous insisté sur ces détails d'ordre historique, sinon parce qu'ils procèdent de la mentalité erronée de l'auteur, et ne sont que l'expression d'une fausse conception de la sainteté. Si, en effet, nous exceptons la scène devant Philippe II qui — inventée dans tous ses détails — nous paraît psychologiquement vraisemblable et quelques beaux vers épars çà et là, que de faussetés et que d'invraisemblances !

Quand on essaye d'analyser le vague malaise qui saisit l'esprit et le cœur à la lecture des vers destinés à faire revivre la sainte, on arrive à s'apercevoir qu'il provient d'un sensualisme latent, presque intangible et cependant partout répandu, empoisonnant les plus pures envolées.

Est-ce là seulement l'effet d'une association d'idées qui nous ramène malgré nous le souvenir des autres pièces du même auteur. C'est davantage que cela. C'est réellement parce que ce malaise est sans cesse alimenté, réveillé, précisé par des éléments positifs.

Dès le premier acte, le malentendu s'affirme. Thérèse donc entend les plaintes et les fautes d'Ervann. Afin de confirmer son nouveau converti en grâce, elle va se jeter aux pieds d'une statue de l'*Ecce homo*. Ervann est derrière qui contemple la sainte. Celle-ci, « toute extasiée encore », se retourne vers le prêtre... « elle tressaille ». Il y a confusion d'images dans son esprit, de sorte qu'elle ne sait au juste si Jésus lui a rappelé Ervann, ou si Ervann lui a prolongé la vision de Jésus. Et l'auteur nous annonce triomphalement que tout l'avenir de la pièce est dans ce tressaillement exprimé par ce vers que sainte Thérèse prononce pour expliquer son trouble :

Dans mes yeux j'avais gardé mon rêve[2].

Cela rappelle nécessairement la fameuse analyse de l'extase faite par Ribot dans son livre, si puissant du reste. Il affirme que, dans l'oraison de recueillement, ce que sainte Thérèse appelle « le coup de grâce » n'est autre chose que « la conspiration inconsciente de l'être tout entier[3] ». C'est le même procédé de discussion chez le philosophe et chez le dramaturge. On nie le surnaturel. Avec la vision commence, comme dit M. Mendès, « l'humanité inconsciente de Thérèse[4] ».

Certains critiques sont tombés en admiration devant ce procédé : au nom de l'histoire, au nom surtout de la psychologie nous protestons de toutes nos forces. Faguet prétend que l'auteur a réussi à

1. Drame, p. 233.
2. Drame, p. 31.
3. Ribot, *Psychologie de l'attention*. 2e édition, p. 143-150.
4. Acte Ier. Première édition seulement.

faire un beau portrait; soit, mais alors le portrait d'une affolée, non pas le portrait de celle que M. Joly nomme si bellement « la vierge lucide et vaillante[1]. » Cette invention, qui est « tout l'avenir de la pièce », n'est pas du tout dans la logique du caractère de sainte Thérèse.

Elle est troublée, je le sais, après ses premières visions, elle le dit elle-même, et son angoisse n'est que trop fortifiée par les opinions divergentes de ses confesseurs et de ses conseillers; mais son trouble est causé par le doute où elle se trouve sur le caractère supranaturel de ses visions. Est-ce Dieu ou Satan? L'homme n'a rien à faire en cela. C'est contraire au bon sens de penser que sainte Thérèse, si claire dans la distinction qu'elle a faite souvent des états surnaturels se soit trompée si grossièrement. Quand elle parle de ses visions, elle le fait avec une précision de langage que ne peut répudier le plus avisé psychologue. Elle analyse très nettement tous les cas.

« Fatiguée d'une lutte si longue et si cruelle, mon âme aspirait au repos... J'entre un jour dans un oratoire : là, se trouvait, pour être exposée dans une fête prochaine, une statue de Notre-Seigneur tout couvert de plaies. Elle frappe soudainement mes regards; les blessures du divin Maître semblaient si récentes, c'était une représentation si touchante et si vive de ce qu'il endura pour nous, qu'en le voyant dans cet état je me sentis profondément bouleversée[2]. »

Et encore « le jour de la fête du glorieux saint Pierre, étant en oraison, je vis ou plutôt (car je ne vis rien des yeux du corps ni des yeux de l'âme) je sentis près de moi Notre-Seigneur Jésus-Christ[3] ». Le jour de la fête de saint Paul elle le vit « dans toute sa très sainte humanité[4] » — et elle ajoute : « Il suffit d'avoir vu Notre-Seigneur une seule fois pour reconnaître sur-le-champ une vision qui est l'ouvrage de l'esprit de ténèbres. En vain commence-t-il par faire goûter un certain plaisir, l'âme le rejette avec je ne sais quelle horreur... elle voit, en outre, que l'amour qu'on lui témoigne ne porte pas les caractères d'un amour chaste et pur, en sorte qu'en très peu de temps elle découvre et reconnaît l'ennemi[5]. »

Et encore avec une netteté très intéressante :

« Arrive-t-il qu'on voie même des yeux du corps? Je l'ignore, parce que la personne dont j'ai parlé, et dont l'intérieur m'est si connu, n'a jamais eu de vision de cette sorte[6]. »

Elle parle ainsi de visions, que dirait-elle de grossières tentations charnelles. C'est vraiment un sacrilège de toucher d'une main profane aux arcanes d'une âme sainte.

Et cette erreur va se poursuivre jusqu'à la fin de la pièce. Il y aura du reste la tentation proprement dite. Ervann viendra pour

1. Collection Lecoffre. *Sainte Thérèse*, par M. HENRY JOLY.
2. *Sa vie par elle-même*, ch. IX.
3. *Id.*, ch. XXVII.
4. *Id.*, ch. XXVIII.
5. *Id.*, ch. IX.
6. *Château de l'âme*, 6e demeure.

entraîner Thérèse dans le mal. Et vraiment la sainte n'a guère plus d'expérience que le saint Antoine de Flaubert et « découvre l'ennemi » tardivement : il lui faut l'attaque directe, après bien des hésitations, pour qu'elle le reconnaisse[1]. Et cet Ervann qu'elle repousse restera tellement dans son cœur et dans sa mémoire, que son nom sera prononcé dans l'agonie suprême avec ceux qui ont réjoui sa vie : « Jésus, Jésus, Ervann, Amour[2]. »

Ce seul nom d'Ervann ainsi posé est toute une indication. Ce n'est qu'un mot, mais malheureusement éloquent. M. Mendès pourra nous dire que la plupart des phrases que la sainte prononce dans la pièce, il les a « empruntées à la vierge d'Avila elle-même dans le livre qu'elle a écrit sur sa vie ». Hélas! pourquoi donc a-t-il ajouté ce mot qui fait de lui un piètre psychologue du cœur humain? Car enfin, si l'on veut s'attaquer au surnaturel et le décrire et l' « auréoler », faut-il avoir du moins la science élémentaire pour comprendre qu'il dépasse les ordinaires tendances de la nature, surtout dans des saintes comme sainte Thérèse; il suffisait de s'en tenir aux paroles si pleines de réserve et d'ardeur adressées par sainte Thérèse mourante à Celui qui l'attendait au ciel : « Seigneur, il est temps de nous voir[3]. »

Veut-on prendre sur le fait une fois encore la méthode de l'auteur. Il traduit en effet les mots même de la sainte, mais ce qu'il y ajoute, loin de développer l'idée ainsi empruntée, la contredit et la transforme. Au dernier acte, la mère Anne de Saint-Barthélemy raconte l'agonie de la sainte. C'est en effet cette religieuse qui nous a conservé la meilleure et la plus touchante relation de cette mort, puisque c'est entre ses bras que sainte Thérèse rendit son dernier soupir. Elle écrit : « Lorsqu'elle vit entrer le saint sacrement dans sa cellule, elle recueillit le peu de forces qui lui restaient, se leva avec vivacité sur son séant, et serait même descendue de son lit pour le recevoir si on ne l'en eût empêchée. Son visage parut enflammé et d'une beauté admirable[4]. » Et voici les vers de la pièce :

Mais quand elle eût reçu le sacré viatique,
D'une aspiration de ferveur frénétique,
Quand elle posséda dans l'être qui se tend
Le cher corps du Seigneur vivant et palpitant,
Il jaillit de tout elle une splendeur d'extase
Comme un feu rayonnant par les pores d'un vase;
Et l'émerveillement de ses yeux agrandis
Dardait la volupté parfaite[5].

In cauda venenum. Le poète n'a ajouté qu'un mot, mais c'est un mot de la terre et cet hémistiche vaut à lui seul un long poème d'amour humain.

1. Drame, p. 209.
2. *Id.*, p. 238.
3. *Vie par elle-même.* Appendice.
4. *Id.*
5. Drame, p. 225.

Vraiment, nous avions raison de dire que l'auteur n'a pas saisi la nature de l'union d'une âme avec Dieu. Ce qui l'a trompé sans doute, c'est que parfois la sainte elle-même emploie le langage de l'amour terrestre pour exprimer sa pensée, mais avec quelle incomparable pureté ! S'il avait lu ses œuvres, ce qu'il aurait dû faire, car ses *Lettres* en particulier et le livre de ses *Fondations* éclairent singulièrement la relation de sa vie, la sainte elle-même lui aurait dit, en parlant de l'oraison de quiétude :

« Ce plaisir ne se sent point tout d'abord dans le cœur, comme ceux d'ici-bas : ce n'est qu'ensuite qu'il le pénètre et le remplit. — Cette eau céleste se répand dans toutes les demeures du château, remplit les puissances de l'âme et arrive enfin jusqu'à ce cœur mortel. C'est ce qui m'a fait dire que ces goûts commencent en Dieu et se terminent en nous[1]. »

Et plus nettement encore à propos du « mariage spirituel » :

« J'ai déjà dit, en me servant de cette comparaison, faute d'en trouver de meilleure, qu'il n'est pas plus question ici du corps que si l'âme en était séparée et qu'il ne restât que l'esprit seul[2]. »

Pour bien ressusciter une vie éteinte, on ne s'arrête pas aux mots qui l'expriment, on s'efforce de découvrir la beauté cachée qui anime les mots, de rechercher la pensée profonde.

Sans cette précaution élémentaire en psychologie, par une imprudente transposition, on réduit tout à des mesures ridicules. Sainte Thérèse vivra donc d'illusions jusqu'au jour où elle se pâmera sous une étoile filante qui sera l'instrument de la transverbération. C'est aussi ridicule que le saint Paul de Renan, terrassé par une ophtalmie sur le chemin de Damas. C'est toujours la négation préjudicielle du surnaturel[3].

On pourrait peut-être croire que du moins l'auteur a compris la sainteté dans ses rapports d'apostolat avec les hommes. Pas davantage. Il n'a compris ni la vision qui élève vers Dieu ni l'action qui ramène vers les hommes. De même que tout à l'heure lui manquait, pour comprendre, la croyance à l'action directe du bien, de même, maintenant, il ne saisit aucunement le dogme si catholique et si fécond de la réversibilité des mérites, qui peut seul éclairer le problème de la souffrance volontaire. Il a fait une sainte Thérèse aimant la souffrance pour la souffrance, avec une sorte d'âpreté hystérique qui touche de bien près à la perversion des sens.

Jeune, son cœur s'émut et se laissa toucher;
Mais on dit que ce fut d'un reflet de bûcher,
Il s'éclaira du jour de la vérité dure,
Il connut que Jésus s'acquiert par la torture.

1. *Château intérieur*, 4e demeure, ch. II.
2. *Id.*, 7e demeure, ch. II.
3. Drame, p. 118.

Et c'est d'après cette théorie qu'aurait été fondé le Carmel[1].

Que sainte Thérèse se substitue corporellement à une juive — qu'elle demande à Philippe II la grâce de l'Advenu, c'est bien, — l'auteur le comprend parce que c'est de la charité que peut comprendre notre philanthropie contemporaine — mais qu'une âme sainte prie et souffre pour des âmes pécheresses, voilà ce qui est de l'autre côté du voile et donc échappe complètement aux yeux mondains.

La douleur est mauvaise à moins que d'être utile[2].

Voilà un beau vers et bien vrai. Encore est-il qu'il faut s'entendre sur ce qui rend une douleur utile. Peut-être que les saints, qui croient à la souffrance ignorée pour des âmes inconnues, sont-ils plus larges sur ce point que le monde. Là encore, du reste, sainte Thérèse s'est exprimée dans ses œuvres avec une incomparable grandeur :

« Ayant appris les coups portés à la foi catholique en France, les ravages que ces malheureux luthériens y avaient déjà faits, et les rapides accroissements que prenait de jour en jour cette secte désastreuse, j'en eus l'âme navrée de douleur... J'aurais donné volontiers mille vies pour sauver une seule de ces âmes que je voyais se perdre en si grand nombre dans ce royaume. »

« Je sens mon cœur se fendre à la vue de tant d'âmes qui se perdent, — mais je souhaiterais qu'au moins il ne s'en perdît pas davantage. »

— « O mes filles en Jésus-Christ! joignez-vous à moi pour demander, par la plus ardente supplication, cette grâce au divin Maître. C'est pour cette fin qu'il vous a réunies dans cet asile. C'est là votre vocation, ce sont là vos affaires, là doivent tendre tous vos désirs ; c'est pour ce sujet que doivent couler vos larmes ; enfin, c'est là ce que vous ne devez cesser de demander à Dieu[3]. »

Mais si la souffrance rédemptrice est seule désirable, si, par conséquent, la sainte souffre pour les autres, comment peut-on seulement soupçonner qu'elle l'impose à ceux-là même qui n'en comprennent pas le prix? Jamais donc elle n'aurait traversé ces alternatives de pitié et de dureté du dernier acte.

Ximeira, en effet, voyant Ervann entraîné au bûcher, se souvient que Thérèse possède sur elle la grâce du relaps signée par le roi, et lui demande ce papier libérateur. Mais Thérèse ne voulant pas garder

Un peu de rêve humain dans son espoir sacré

brûle le parchemin à la flamme d'un cierge. Voilà une lourde faute psychologique. M. Faguet, dans sa critique, trouve que cela est dans le caractère de sainte Thérèse de se décider ainsi « pour la passion la plus héroïque, pour le devoir le plus effroyablement difficile, pour

1. Drame, p. 226.
2. *Id.*, p. 226.
3. *Chemin de la perfection*, ch. 1er.

le devoir le plus subtil ». Est-ce donc bien héroïque d'envoyer quelqu'un à la mort, et l'âme puissante de la sainte avait-elle besoin de cette subtilité sanglante pour arracher de son cœur ce qu'il pouvait conserver d'humain ? Voilà bien la sainteté comme l'entendent les gens du monde. Si M. Mendès avait lu les œuvres de la sainte, elle l'aurait mis aussi en garde contre cette invention d'un grand effet dramatique peut-être, mais d'un très déplorable effet moral, en lui disant : « Je trouve une grande différence entre souffrir ainsi seule et voir souffrir mon prochain. » Elle ajoute dans la même lettre :

« J'ai souri quand vous me dites que vous désirez déjà de nouvelles tribulations. Pour l'amour de Dieu, laissez là ce désir, puisque vous ne devez pas les supporter tout seul. Respirons du moins quelques jours. — Comme j'ignore si ces tribulations ne doivent point s'étendre sur d'autres personnes que sur celle qui les souhaite, je ne puis les désirer[1]. »

Ce cœur, soi-disant sévère par sainteté, inspirait encore les belles lignes qu'on va lire : « Ne vous imaginez pas que cette conformité à la volonté du bien nous oblige, quand nous perdons un père ou un frère, à y être insensible et à souffrir avec joie toutes les peines et toutes les maladies qui nous arrivent[2]. »

Voilà le langage de la sainteté, également éloigné du sensualisme qui abat et du stoïcisme qui enorgueillit et illusionne.

Enfin, si la sainteté est incomprise dans ses sources divines et dans ses conséquences humaines, c'est qu'on ne peut comprendre la vraie nature de son fondement pratique, qui est l'oraison. L'oraison est le premier pas dans la voie des communications divines, elle est aussi pour les saints le premier aliment des apostolats féconds. Mais si l'oraison n'est qu'un rêve comme le conçoivent les gens du monde, tout l'édifice de la sainteté s'écroule naturellement. Or c'est bien là encore un point important de psychologie mystique qui a totalement échappé à M. Mendès. C'est du reste sainte Thérèse elle-même qui va désabuser ses filles de l'oraison.

> L'oraison, voluptés sur le ciel usurpées,
> Nous perd ! l'unique loi c'est de toujours souffrir,
> De toujours souffrir, pour mériter de mourir.
> . . . .
> Ne pensons plus. Ne rêvons plus...[3]

1. Lettre CCXIV, au P. Gratien, 21 avril 1579.
2. *Château intérieur*, 5e demeure, ch. III.
3. Drame, p. 212. Et ces étranges vers sur les lèvres de sainte Thérèse :

> Que t'ai-je dit ? Que les extases étaient pures ?
> Qu'on s'y pouvait livrer sans craindre de souillures ?
> Non. J'avais tort.

Et l'auteur se vante d'orthodoxie — et se plaint que l'évêque actuel d'Avila l'ait condamné sans le lire ! Qu'aurait-il dit s'il l'avait lu ?

Voilà certes des paroles qui n'ont pas été prises dans la vie de la sainte par elle-même, ni dans aucune de ses autres œuvres.

« L'oraison qui est la plus agréable à Notre-Seigneur est celle qui produit les meilleurs effets. Et par là, je n'entends pas celle qui nous donne immédiatement de nombreux désirs. Ces bons désirs sont estimables sans doute; mais parfois ils ne sont pas tels que notre amour-propre nous les représente. J'appelle bons effets ceux qui se traduisent par des œuvres[1]... ».

On pourrait retrouver cette pensée exprimée à chaque nouveau stade de l'union mystique. C'est l'une des idées très chères à notre sainte. Et ce n'est pas seulement une idée, c'est un fait. Ses historiographes se sont plu à constater à chaque montée nouvelle de son âme, une expression plus intense de sa perfection pratique. L'étrange privilège lui-même de la transverbération n'entraîne pas la langueur, mais le vœu sublime de faire, en tout, ce qui paraît le plus parfait. Dans son « *château de l'âme* », la pierre de touche de la vérité des états les plus élevés, c'est toujours, dit-elle, les œuvres :

« Il vous semblera peut-être, mes filles, que l'âme dans cet état doit être si absorbée qu'elle ne peut s'occuper de rien. Vous vous trompez; elle se porte avec plus de facilité et d'ardeur qu'auparavant à tout ce qui est du service de Dieu[2]. »

Et encore

« Les œuvres, voilà comme je vous l'ai dit, la meilleure preuve de la vérité d'une si haute faveur [3]».

L'oraison, loin d'être un rêve qui éloigne de l'action, est un stimulant qui y pousse énergiquement. Ce serait le lieu de redire avec M. Ribot que l'oraison, quand elle est poussée jusqu'à l'extase, est « une hypertrophie de l'attention; elle est une évolution et va vers le plus, tandis que l'hystérie est une dissolution et va vers le moi[4] ». Et comment veut-on que cette évolution si puissante n'ait pas son contre-coup sur la vie tout entière? Comment veut-on seulement penser que sainte Thérèse, si avertie en ces matières, ait pu dire à ses filles que l'oraison était un rêve indigne d'une âme saintement active[5].

Insisterons-nous sur le côté sensuel que l'auteur croit voir dans l'oraison et dans la souffrance. C'est là, comme nous l'avons dit au début, le grand écueil de la pièce.

La Vierge d'Avila était d'autre envergure et ne savait pas ces subtiles insinuations. Elle n'oscillait pas sans cesse entre la dureté inhumaine et l'amour sensible. On aura beau faire, le mysticisme ne sera jamais que l'ennemi du sensualisme. C'est une grosse faute et une lourde responsabilité que de faire croire le contraire au peuple;

1. *Château intérieur.*
2. *Château intérieur*, 7e demeure.
3. *Id.*
4. WILLIAM JAMES, dans son livre *l'Expérience religieuse*, a bien synthétisé, semble-t-il, les caractères de l'extase. Cela est d'autant plus intéressant que l'auteur pousse les concessions jusqu'aux plus extrêmes limites.
5. *Psychologie de l'attention*. 2e édition, p. 119.

et c'est ainsi qu'une pièce de théâtre peut devenir une mauvaise action, sinon dans ses causes qui sont du domaine de la conscience, du moins dans ses conséquences.

Je termine et je n'ai rien dit des blasphèmes et des erreurs contre le Pape, contre la Sainte-Trinité, contre l'Eucharistie, contre l'Incarnation, contre la Rédemption, contre la chasteté qui ne serait que « le délice infini de la stérilité [1] ». On pourrait me faire remarquer que la plupart de ces blasphèmes sont mis sur les lèvres de mécréants. Je pourrai cependant noter en passant que le mal est mieux décrit que le bien, le vice que la sainteté. Sur ce point, la psychologie de l'auteur n'est pas en défaut.

M. Mendès disait dans la lettre ouverte à l'évêque d'Avila : « Mon œuvre est publiée en volume. On peut analyser chacun de ses vers, étudier chacune de ses situations, et je défie l'esprit le plus prévenu d'y faire au point de vue orthodoxe la plus légère critique. »

Nous nous sommes permis de relever le défi, nous l'avons fait sans prévention et sans ambition, effleurant seulement un si vaste sujet, tant il est vrai qu'il faudrait parfois un volume de vérités pour redresser une ligne d'erreur. Il est certain que cette tentative était téméraire. Moins téméraire cependant que celle de M. Mendès. S'il nous reprochait de parler de littérature, ne pourrions-nous pas lui répondre qu'il n'aurait pas dû s'occuper de religion. Il aurait mieux fait de méditer, avant d'écrire, les paroles qu'il met sur les lèvres de sainte Thérèse expirante :

Oui, je connais le mot de l'éternelle vie.
Mais vous qui cheminez dans la vie à pas lourds,
Pourquoi demandez-vous la parole, étant sourds ?
Il faut le sens divin à ce mot de la terre.
Hélas ! ce sens, soleil-vérité, par qui tout,
Ténébreux, s'illumine, et confus, se résoud,
Qui donc pourrait en votre ignorance le mettre
S'il n'est en vous déjà par la bonté du maître [2] ?

Oui, il faut le sens divin à ce mot de la terre : Amour, qui explique tout. La souffrance, l'action, l'oraison dans les saints, c'est amour divin. Le psychologue, s'il n'est pas chrétien, ne doit pas s'égarer dans ces hauteurs, sans quoi — c'est sans doute une des représailles mystérieuses de la justice immanente — il cesse même d'être psychologue, il se voue d'avance à l'obscurité, au galimatias, à l'incompréhensible. *Animalis homo non percipit ea quæ sunt Dei.*

HENRY CHEVRÉ,
Aumônier du Pensionnat de Passy.

1. Drame, p. 208.
2. *Id.*, p. 234.

Crémation des corps

La question de la crémation n'intéresse le dogme à aucun titre. Les anciens Egyptiens et d'autres peuples ont pu croire qu'il n'y avait pas de repos possible pour l'âme tant que le corps restait sans sépulture; les chrétiens n'ont jamais partagé cette idée. La morale catholique ne s'occupe de la crémation qu'à raison des décrets du Saint-Office (19 mai et 15 décembre 1886) qui interdisent cette pratique, et défendent de la prescrire pour soi ou pour d'autres ainsi que de s'affilier aux sociétés qui la préconisent. En portant cette interdiction, l'Eglise demeure fidèle aux traditions de son origine. Il est certain que les premiers chrétiens se sont abstenus de brûler leurs morts et les ont toujours inhumés. Ils suivaient en cela les coutumes des Juifs et de la plupart des anciens peuples et s'autorisaient des exemples consignés dans l'Evangile, spécialement en ce qui concerne le corps du Sauveur. Les crémations païennes étaient d'ailleurs accompagnées de rites dont ne pouvait s'accommoder la foi chrétienne. D'autre part, la crémation n'était pas de règle absolue, même chez les païens [1]. Ceux-ci n'en reprochaient pas moins aux chrétiens leur préférence pour l'inhumation. Dans l'*Octavius* de Minucius Félix, le païen Cécilius dit des disciples du Christ (11) : « Après leur mort, ils se promettent l'éternité! C'est pourquoi ils ont les bûchers en horreur et réprouvent les sépultures par le feu. Comme si tout corps, même soustrait aux flammes, n'était pas dissous dans la terre avec les années; comme s'il importait que les bêtes le dévorent, que les mers l'engloutissent, que la terre le recouvre, que la flamme le détruise, alors que toute sépulture est pour les cadavres une

1. « Les anciens habitants du Latium avaient l'usage de la crémation; on en trouve des traces près de Castel-Gandolfo, sur l'emplacement de l'ancienne nécropole d'Alba Longa. La loi des XII Tables suppose les deux modes de sépulture, crémation et inhumation; mais la crémation prévalut, sauf dans quelques familles, comme celle des Scipions. A l'époque des Antonins, on revint à l'inhumation: il reste beaucoup de sarcophages du IIe siècle. Ce changement de rite a été attribué à l'influence du christianisme et des religions orientales. » H. Marucchi, *Eléments d'archéologie chrétienne*, Paris, 1899, p. 110.

peine, s'ils la sentent, et, s'ils ne la sentent pas, un remède qui agit par sa promptitude même. » Le chrétien répond (34) : « Crois-tu donc que périt pour Dieu ce qui est soustrait à nos yeux infirmes? Qu'il se dessèche en poussière, se résolve en liquide, se réduise en cendre, s'exhale en vapeur, tout corps disparaît pour nous, mais demeure pour Dieu qui en conserve les éléments. Nous ne redoutons aucun dommage de la sépulture, ainsi que vous le croyez, mais nous nous en tenons à l'ancienne et préférable coutume de l'inhumation. » Il ne dit pas pourquoi cette coutume lui semble préférable. Mais il compare le corps à une semence qu'on jette en terre, qui s'y corrompt et doit revivre ensuite. « Ainsi, ajoute-t-il, le corps dans le sépulcre ressemble aux arbres qui, en hiver, cachent leur vitalité sous les apparences trompeuses de l'aridité. Pourquoi cette hâte de les voir revivre en plein hiver? De même, pour notre corps, il nous faut attendre le printemps. » Il y a là un symbolisme qui s'inspire de l'Evangile (*Joa.*, XII, 24) et de saint Paul (I *Cor.*, XV, 36-44), et qui a fait préférer l'inhumation à la crémation.

Les partisans de cette dernière pratique mettent en avant un certain nombre de raisons d'ordre utilitaire. Avec la crémation, plus d'inhumations précipitées d'êtres encore vivants, plus de terrains occupés sans profit par les cimetières, plus d'épidémies résultant de la décomposition des corps, moins de dépenses à l'occasion des funérailles, etc. Ces avantages sont plus apparents que réels. Des vivants courent aussi bien le risque d'être incinérés que celui d'être inhumés ; dans l'un et l'autre cas, les mêmes précautions sont à prendre. Les terrains occupés par les tombes ne sont relativement considérables qu'auprès des grandes villes et ces grands espaces plantés font largement gagner à l'hygiène ce qu'ils font perdre à la spéculation. Car un cimetière est loin de constituer un foyer d'épidémie ; les gaz provenant de la décomposition des corps sont lentement filtrés et décomposés par la terre ; répandus dans l'atmosphère, ils deviennent inoffensifs. Le seul danger qui puisse provenir d'un cimetière serait la contamination des eaux d'infiltration par leur passage à travers les tombes ; mais il est toujours aisé de reconnaître et d'éviter les sources ou les puits qu'un pareil voisinage rendrait insalubres. A ce point de vue, les vivants sont bien plus à craindre que les morts. Quant à la question des dépenses, elle ne peut se résoudre économiquement que dans les grands centres, où la quantité des opérations répartirait sur un grand nombre les frais résultant de la construction et de l'entretien des fours, de la fourniture du combustible, du salaire des spécialistes employés à la funèbre besogne, etc. A

la campagne et dans les petites villes, la crémation ne saurait rivaliser avec l'inhumation pour la facilité, l'économie et surtout la convenance. Même dans les grandes villes, il répugnera toujours à la majorité de la population de faire exécuter par le feu, avec une violence brutale, une œuvre que la nature sait accomplir dans la terre avec une plus respectueuse discrétion[1].

L'opposition de l'Eglise a été, sans nul doute, accentuée par l'ardeur avec laquelle les sectes anti-chrétiennes ont préconisé l'usage de la crémation. Dans le désir de ruiner toutes les traditions religieuses, ces sectes s'efforcent de supprimer ou du moins d'éloigner les cimetières, sous prétexte d'hygiène ou d'utilité publique, en réalité pour écarter des yeux tout ce qui rappelle la mort et l'éternité. Des circonstances différentes amèneront-elles l'Eglise à tolérer quelque jour une pratique qu'elle condamne aujourd'hui? C'est possible. Mais jusqu'ici l'instinct populaire lui a donné raison. Sauf dans certains milieux très travaillés par la propagande matérialiste, l'inhumation a toutes les préférences. La tombe parle au peuple avec une toute autre éloquence qu'une urne vulgaire. Sous cette terre « repose » l'être qu'on a aimé, que la mort a couché dans son dernier sommeil, dont les restes occupent encore une place. Là, on aime à venir s'agenouiller et à prier pour l'âme du défunt, au-dessus de ce corps qui opère, à l'ombre de la croix protectrice, sa lente et mystérieuse évolution vers la résurrection dernière. L'urne funéraire, perdue dans son casier du morne columbarium, évoquerait-elle d'aussi émouvants souvenirs et susciterait-elle de semblables prières dans l'âme de ceux qui ont connu et aimé le défunt? Il y a des intérêts d'ordre moral qu'aucune considération purement utilitaire n'autorisera jamais à sacrifier.

H. Lesêtre.

1. La description des bûchers de Bénarès, que fait P. Loti, *L'Inde sans les Anglais*, p. 395-406, rend peu désirable dans nos contrées l'introduction de la crémation.



Correspondance

Communications reçues.

Au sujet des *chroniques de théologie*, si intéressantes et si actuelles, publiées par M. Lebreton dans nos deux derniers numéros, nous avons reçu diverses communications d'auteurs cités ou mis en cause par notre chroniqueur. Nous en donnons deux aujourd'hui. La première est de M. Franon, qui, à deux reprises, dans le *Bulletin* de l'Institut catholique de Toulouse, avait signalé comme dangereuses les doctrines du P. Tyrrel : il revendique cette priorité ; nous n'avons point à la contester. La seconde est de M. Dimnet, dont la pensée, précisée par lui-même, n'est guère éloignée de ce que notre chroniqueur a dit de Newman et du newmanisme. On lira avec intérêt la note qu'y ajoute M. Lebreton. Nous publierons ultérieurement les notes que nous annoncent MM. H. Brémond et G. Tyrrel.

Communication de M. Franon.

Monsieur le Directeur,

Dans sa dernière chronique de théologie, M. J. Lebreton me range parmi les « critiques distingués » qui, ainsi qu'il s'exprime, «... ont pris à tâche d'initier » le public français « au mouvement de la pensée religieuse du P. Tyrrel. Ce faisant, votre éminent collaborateur donne à vos lecteurs une indication plutôt inexacte.

Car les deux articles : *Un nouveau manifeste catholique d'agnosticisme*, et : *La philosophie religieuse du P. Tyrrel*, publiés dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, le premier en juin 1903, le second en mars 1906, ne tendaient point à la propagande de l'Apologétique du P. Tyrrel. Je m'y appliquais, en effet, à relever et à combattre ce que les théories de l'écrivain anglais contenaient de philosophiquement et théologiquement inadmissible.

Si je me permets, Monsieur, de vous soumettre ces observations, c'est moins pour prévenir un malentendu possible à mon endroit, que pour rappeler — ce qui ne saurait être tout à fait inutile — quelle a été, dès 1903, à l'égard d'idées qu'aujourd'hui tout le monde condamne et qu'alors personne ne désapprouvait, l'attitude adoptée par le *Bulletin* de l'Institut catholique de Toulouse.

Veuillez agréer, Monsieur le directeur, l'hommage de mes plus respectueux sentiments.

EUGÈNE FRANON.

Communication de M. Dimnet.

Monsieur le Directeur,

Dans l'article très intéressant que M. Lebreton consacre à la « littérature newmanienne » des dernières années, il se demande si je ne me suis pas contredit moi-même dans deux phrases très

éloignées, il faut le dire, l'une de l'autre, puisqu'elles se trouvent dans deux volumes distincts, mais que je lui reconnais volontiers le droit de rapprocher.

J'ai dit de Newman dans l'introduction au livre de M. Saleilles, intitulé *Foi et Raison* : « Ses doutes étaient notionnels, ses certitudes réelles et s'il avait cru apercevoir que ses certitudes fussent menacées par ses doutes, il aurait promptement sacrifié les secondes aux premières. Mais il n'a pas eu à faire ce sacrifice : jamais la pure logique n'est venue troubler la sérénité de son âme religieuse. »

M. Lebreton s'étonne de trouver cette théorie chez le même critique qui a écrit (*Pensée catholique en Angleterre*, page XXIV) : « Tout tend à prouver que, dans les opérations complexes dont le cerveau est le siège, le cerveau tout entier est intéressé et qu'isoler les facultés les unes des autres est un reste de scolastique. »

J'ai très certainement écrit ces deux phrases. Si leur rapprochement prouvait seulement que je me suis contredit, je ferais volontiers le petit sacrifice d'amour-propre de le laisser croire, car je n'ai aucun sujet de plainte contre M. Lebreton et il serait ridicule de le chercher pour une vétille où je serais seul intéressé. Mais il me semble que Newman souffrirait d'une interprétation inexacte de la phrase citée plus haut et je demande la permission d'y revenir.

Je ne crois pas qu'aucun lecteur de cette Revue soutienne que les opérations dont le cerveau est le siège sont simples, distinctes et isolées plutôt que complexes et à réactions multiples. Pratiquement et dans l'espèce qui nous occupe, cette phrase veut dire que le désir de croire retentit sur notre adhésion à nos raisons de croire, de quelque côté qu'elles nous viennent. Serait-ce donc par un reste de scolastique que je sépare la « pure logique » de « l'âme religieuse » de Newman ? La logique c'est, au fond, ce qu'on appelle des raisons. Aurais-je dit que Newman était religieux sans raisons ou contre des raisons ? Voilà bien, me semble-t-il, la question et l'on voit d'abord qu'elle intéresse beaucoup plus Newman ou du moins la gloire de Newman qu'elle n'est importante pour moi.

M. Lebreton, citant le très remarquable travail de M. Baudin, dit que pour le « newmanisme », c'est-à-dire pour les systèmes qu'on a voulu déduire de la doctrine de Newman, « tous les arguments sont subjectifs, toute foi se confond avec le désir de croire, et toute vérité vraie avec notre vérité utile ».

Cette attitude me paraît être beaucoup plus celle des pragmatistes que des newmanistes, quels qu'ils soient. Elle n'est même pas celle du P. Tyrrell, que beaucoup de critiques sont tentés — bien à tort, je crois l'avoir prouvé dans les *Annales de Philosophie chrétienne*[1] — de regarder comme le plus pragmatiste des disciples de Newman. Elle n'est, en tout cas, aucunement l'attitude de Newman lui-même. M. Lebreton le sait fort bien, comme quiconque lit l'*Apologia*, la *Grammaire* et les *Sermons d'Université* avec quelque attention ne peut manquer de le voir, et il le dit nettement.

1. *Annales de Philosophie chrétienne*, octobre 1906.

Qu'ai-je donc voulu dire en écrivant que la pure logique n'avait jamais troublé l'âme religieuse de Newman ? Ai-je mis une cloison étanche entre son esprit et son âme ? Ai-je entendu qu'il croyait sans raisons ?...

Je saisis cette occasion de faire remarquer une fois de plus que personne n'a mis plus d'insistance que moi à répéter que Newman n'est ni un pragmatiste ni même, à proprement parler, un fidéiste. Il attache une importance très grande, souvent même exagérée, aux preuves logiques dont l'ensemble constitue la démonstration chrétienne classique. « Il est évident », ai-je écrit dans l'introduction au livre de M. Saleilles, « qu'il reconnaît à ces preuves la même persuasion qu'à celle de l'existence de Dieu par sa présence dans la conscience ». On ne peut rien dire de plus fort. Quand on lui demandait les raisons de sa croyance, il les donnait sans hésiter. Les preuves de conscience venaient avant les autres, mais il les regardait comme tout le monde, peut-être plus que tout le monde, comme des preuves logiques. Il croyait ce qui lui paraissait démonstratif et parce qu'il le trouvait démonstratif.

Quand ses convictions se trouvaient en balance avec des objections sérieuses, il était ébranlé et devenait, comme tout autre, hésitant et anxieux. Il n'y a qu'à lire l'*Apologia* pour voir si la logique de l'histoire de l'Eglise ne troublait pas cruellement la sérénité de son âme anglicane. Mais alors, encore une fois, pourquoi écrire que la pure logique n'a jamais troublé la sérénité de son âme religieuse?

Le pourquoi est facile. Pour ma part, je me suis attaché uniquement, dans tout ce que j'ai écrit sur Newman, à l'apologiste catholique, ou tout au moins à l'apologiste protestant soutenant des idées catholiques : l'existence de Dieu, de l'âme, du péché, la Rédemption, le système sacramentaire. Sur ces points Newman n'a jamais eu que des doutes notionnels, c'est-à-dire, au regard de ses certitudes profondes, des *muscæ volitantes*, qui lui faisaient le même effet qu'à nous les antinomies mathématiques.

Ces doutes, au lieu d'être notionnels, auraient pu être réels. Ils le seraient probablement devenus, si, au lieu de rester dans le domaine de la pure logique, Newman s'était initié davantage à la philosophie, à son histoire, à celle des religions, à celle des origines chrétiennes. Et ses doutes devenant réels et concrets il aurait souffert pour rester catholique comme il avait souffert pour le devenir. En disant que ses doutes n'atteignaient pas ses certitudes, mais restaient, au contraire, à la surface de son âme, je ne fais donc que constater tout simplement un phénomène individuel et nullement affirmer une vérité générale comme est la dépendance réciproque des opérations mentales. Par « pure logique » j'entends la sèche métaphysique pour laquelle Newman montre son aversion en cent endroits : c'est un terme de sa propre langue et que je prends dans le sens qu'il lui donnait.

On me demandera où, dans ces conditions, est l'originalité de l'auteur des *Sermons d'Université*. C'est un peu un problème. Newman se distingue des autres apologistes catholiques, bien plus, me

semble-t-il, par une extraordinaire sensibilité intellectuelle et religieuse que par une différence foncière de méthode. Il se rend compte mieux que tout autre de l'incapacité du seul raisonnement à engendrer la foi, aussi bien qu'à la détruire quand elle est véritablement vivante et quand, par suite, son existence s'impose à l'esprit comme un fait plus fort que tous les raisonnements. Il conclut qu'à côté des certitudes de déduction, il y a des certitudes de fait, ou d'âme, ou d'expérience, ou de vie, qui ont une valeur logique égale, sinon supérieure (mais seulement pour quiconque a la chance de les posséder), et, en plus, une valeur de vie qui les met fort au-dessus des premières. Il accepte volontiers la probabilité d'un raisonnement, mais il en voit le fort et le faible et entre avec une subtilité merveilleuse dans les objections qu'on y oppose ; il ne voit pas ce qu'on pourrait opposer à un fait d'âme qui est sa vie et appartient, pour ainsi dire, à sa personne même. Que font d'autre les théologiens théoriquement les plus hostiles à sa méthode, quand, se trouvant en présence d'une objection en apparence insoluble, ils se rejettent sur le terrain inviolé de leurs certitudes spirituelles et y attendent que la lumière se fasse ? Et quand ils veulent justifier logiquement cette attitude contre le rationalisme qui brandit devant eux l'objection et leur reproche un attachement sentimental et déraisonnable à ce qu'ils appellent leur vie spirituelle, que font-ils qu'essayer, à la suite de Newman, de montrer qu'une persuasion intime, universelle et séculaire comme la foi chrétienne, a bien aussi sa valeur probante ? Newman ne diffère vraisemblablement d'innombrabies esprits, qui se croient aux antipodes du sien, que parce qu'il a eu une conscience plus nette des droits logiques de la foi et de la méthode par laquelle ils se défendent. Je ne pense pas que ce soit humilier personne que de mettre Newman hors de pair comme analyste et psychologue ou de dire que, à moins de génie, on ne va jamais au fond de ses propres idées. Ce que je tiens à répéter ici, c'est que Newman n'a pas été un « newmaniste ». Je l'ai toujours dit, avec toute la netteté dont je suis capable, et il me serait fort pénible qu'on m'accusât, très injustement, de l'avoir, dans l'intérêt d'une philosophie, montré autre qu'il n'était. C'est pour ne pas mériter l'apparence même de ce reproche que je soumets au lecteur, et avant tout à M. Lebreton, ces quelques mots d'explication. J'espère qu'ils leur paraîtront convaincants.

ERNEST DIMNET.

Note complémentaire de M. Lebreton.

Je suis heureux d'avoir fourni à M. Dimnet l'occasion de cette communication très intéressante. J'hésiterais un peu, pour mon compte, à réduire à ce minimum les « doutes notionnels » de Newman ; mais je reconnais très volontiers que, dans l'interprétation que M. Dimnet nous donne de la phrase que j'avais citée, il ne peut plus

être question ni de cloison étanche élevée entre l'âme et l'esprit, ni de vie intellectuelle en partie double[1].

Quant à l'opposition entre Neuwman et le « newmanisme », j'avais pris soin dans ma chronique (p. 502 et nn.) de la confirmer par l'autorité de M. Dimnet; la déclaration qu'on vient de lire n'était donc pas nécessaire; je vois cependant, dans cette affirmation plus expresse, un nouvel appui pour l'interprétation que j'avais donnée, et j'en remercie M. Dimnet.

J. Lebreton.

Une mystification.

Un de nos correspondants nous avertit que nous avons été victimes d'une mystification au sujet d'un ouvrage : *Vérités d'hier...*, que nous avons très justement traité de « mauvais livre » dans notre numéro du 15 décembre 1906. Tout ce qui concerne l'auteur serait faux : le nom et les titres. Peu importe que Le Morin ne soit qu'un pseudonyme. Mais il est intéressant de savoir que ce n'est point un abbé, que c'est un jeune laïque de vingt-deux ans, un fruit sec de licence ès lettres, qui usurpe les titres de docteur en théologie et en philosophie. Ce que nous avons dit du livre n'en demeure pas moins vrai. Mais ce nous est une consolation de savoir que l'auteur de ces pages inspirées par l'esprit de dénigrement et d'aventure n'est pas un membre du clergé. M. Lanson, au contraire, en aura du chagrin, lui qui déjà, dans la *Revue universitaire*, saluait l'éveil du libre examen des protestants dans un prêtre qui n'aurait plus la foi.

Collaboration de nos abonnés.

Un jeune vicaire breton nous demande si nous associerions volontiers nos abonnés à la rédaction. Nous souhaitons vivement que nos abonnés soient nos collaborateurs. Ils le sont déjà par leurs sympathies, qui nous arrivent de mille façons. Mais ils peuvent le devenir encore par des articles. Leurs travaux, quand ils seront de nature à rendre service à nos lecteurs, seront accueillis et insérés de grand cœur. Nous leur indiquerons même des sujets qui puissent se traiter sans le secours des bibliothèques. En voici deux, par exemple, que nous proposons : 1° *Des savants... plus de curés;* 2° *l'Eglise est finie, enterrée, la Religion a fait son temps*. Les réponses comportent, tout au plus, chacune trois ou quatre de nos pages.

---

1. Je n'ai pas besoin de dire que je n'ai jamais pensé que nos opérations mentales fussent isolées et sans réaction mutuelle ; dans une thèse semblable, je ne verrais pas un reste de scolastique, mais la négation même de toute la psychologie scolastique.

Chroniques

Chronique d'Histoire

I

Bréhier et **Desdevises du Dézert**. — *Le travail historique*, 1907. E. Bloud, Collection *Science et religion. Questions historiques*, 82 p.

MM. Bréhier et Desdevises du Dézert, professeurs d'histoire à l'Université de Clermont, ont mis en commun dans leur brochure sur le *travail historique* les conseils qu'ils donnent à leurs étudiants. Après une rapide et substantielle introduction sur « l'histoire de l'histoire », ils indiquent au débutant comment il devra aborder les études historiques; ils le guident à travers la bibliographie, les archives, les bibliothèques, les musées et lui montrent comment il devra mettre en ordre les multiples renseignements qu'il y aura puisés. Qu'il veuille se consacrer à l'étude de l'antiquité ou à celle du moyen âge, qu'il aime mieux les temps modernes et même contemporains, il trouvera dans cette brochure les indications bibliographiques et les conseils méthodiques qui lui seront indispensables. Enfin, un dernier chapitre sur les divers genres de l'histoire lui fera saisir les différents aspects de cette science, histoire des faits politiques et sociaux, histoire des faits matériels, histoire des idées, histoire locale, et en comprendre par là même l'infinie variété. Que de temps perdent les chercheurs qui se lancent sans méthode et sans guide dans les études historiques ! ils s'égarent dans le labyrinthe de plus en plus compliqué de la bibliographie ; il leur est impossible d'embrasser d'un coup d'œil général la question qu'ils veulent creuser ; ils accumulent sans méthode et sans ordre une foule de renseignements qu'ils ne savent point utiliser. Grâce à MM. Bréhier et Desdevises, ces tâtonnements douloureux leur seront évités et c'est avec aisance qu'ils feront leurs débuts dans l'érudition.

II

Guignebert (Ch.). — *Manuel d'histoire ancienne du christianisme. Les Origines*, 1906. Picard, in-12, XXIII-349 p.

Duchesne (L.). — *Histoire ancienne de l'Eglise*, t. I, 2ᵉ édition, 1906. Fontemoing, in-8°, XI-577 p.

Zeiller (J.). — *Les origines chrétiennes dans la province romaine de*

Dalmatie, 155e fascicule de la *Bibliothèque de l'Ecole des hautes études. Sciences historiques et philologiques*, 1906. Champion, in-8°, xviii-188 p.

Brunetière et de Labriolle. *Saint Vincent de Lérins*, 1906. Bloud, Collection *La Pensée chrétienne*, in-12, xcviii-144 p.

Le gouvernement — plus encore que l'Université — vient d'organiser à la Sorbonne l'étude du christianisme depuis les origines jusqu'à notre époque. En rendant compte, dans l'un de nos derniers numéros, de l'ouvrage de M. Debidour sur *l'Eglise et l'Etat sous la troisième République*, nous avons vu de quelle manière sera enseignée l'histoire du christianisme moderne.

M. Guignebert n'enseignera pas, avec cette désinvolture de sans-culotte, le christianisme primitif. Il y mettra plus de science, plus de conscience et plus de formes; mais son manuel nous prouve que l'Eglise ne doit attendre de lui ni la sympathie du croyant, ni même la justice de l'historien vraiment impartial. Avec plus de gravité et de dignité, M. Guignebert rendra au Bloc anticlérical les services qu'il attend de son érudition.

M. Guignebert se vante d'avoir écrit « un manuel purement laïque ». Il n'est pas nécessaire d'avoir fait des études sur le jargon maçonnique pour savoir ce que signifie cette expression « laïque ». « L'esprit laïque », c'est l'ennemi déclaré de toute idée surnaturelle, de toute pensée s'élevant au-dessus des sensations de la matière et des appétits de la nature; c'est avant tout l'ennemi de l'Eglise catholique qui affirme avec la plus grande énergie l'esprit en face de la matière, l'idéal en face des réalités sensibles, le surnaturel en face de la nature. C'est donc en ennemi que M. Guignebert va examiner les premières origines du christianisme. Il s'en défend, il est vrai ; il prétend « faire strictement œuvre d'historien et à aucun degré œuvre de théologien » (p. ii). Mais il oublie que « le laïque » est lui aussi un théologien, le théologien de la matière, que l'esprit laïque est aussi systématique dans ses négations que l'esprit le plus théologique dans ses affirmations dogmatiques, et qu'il manque, quoi qu'il en dise, de cette impartialité que réclame l'histoire. Cela est si vrai que, tout en se défendant « de prendre parti parmi des doctrines absolument contradictoires », M. Guignebert prend sans cesse parti pour les protestants contre les catholiques, pour les protestants libéraux contre les orthodoxes, pour les agnostiques contre tout croyant. Quand il se trouve en présence d'un érudit catholique, ou bien il le traite d'orthodoxe intransigeant (M. Vigouroux), ou de vulgaire opportuniste (Duchesne), ou bien encore il réduit ses savantes études à n'être qu'une simple analyse (Tixeront) « qui doit être utilisée avec précautions » (Jacquier). Que l'on soit d'une sage prudence, comme la *Revue bénédictine*, ou résolument scientifiques, comme la *Revue biblique* et les *Analecta Bollandiana*, on est noté comme catholique, c'est-à-dire réfractaire à l'esprit critique ; mais si l'on s'appelle *Revue des Etudes juives*, on est libéral

et, quoique rabbin, on est admis dans le cénacle des esprits laïques. La sympathie de M. Guignebert va surtout aux protestants en rupture de ban avec la tradition chrétienne. Les « Pères apostoliques » de Gebhardt, Harnack et Zahn sont un « excellent instrument de travail », tandis qu'on se contente de mentionner pour mémoire ceux du catholique Funk; les deux manuels vraiment « laïques », qu'il recommande tout particulièrement, sont le commentaire du Nouveau Testament des protestants libres-penseurs Holzmann, Lipsius, Smiedel et von Soden, « admirable répertoire, indispensable à toute étude sérieuse du Nouveau Testament », et l'Introduction au Nouveau Testament du non moins libre-penseur Jülicher, « travail de tous points excellents ». Nous ne nous inscrivons pas en faux contre ces jugements; mais nous avons bien le droit de constater que M. Guignebert ignore à peu près complètement tout le travail d'exégèse et d'histoire religieuse qui s'est accompli chez les catholiques français, allemands, italiens depuis vingt ans, car il n'en cite presque aucun; et ainsi, avant même de lire son manuel, nous avons la certitude que sa documentation est presque uniquement anticatholique.

Son chapitre premier sur « les sources de l'histoire ancienne du christianisme » fait preuve d'une critique négative de parti pris. Il exagère le nombre et surtout l'importance des variantes que présente le texte du Nouveau Testament (p. 10); il n'accorde qu'une « apparence historique » à l'histoire ecclésiastique d'Eusèbe et à tous les actes des martyrs, même à ceux qui ont été transcrits sur les procès-verbaux des tribunaux. Il triomphe parce que toutes les épîtres de Paul ont été contestées, comme si on n'avait pas contesté aussi l'existence de Napoléon ! Il émet par insinuation des doutes sur l'inscription d'Abercios, mais se garde bien de les formuler et de les discuter (p. 22). Il traite avec dédain l'archéologie chrétienne et affirme gratuitement « que ses découvertes se réduisent à bien peu de choses pour les deux premiers siècles » (p. 23); et par là, il ne prouve que son ignorance des découvertes fort importantes faites à Rome dans les catacombes de Lucine, de Priscille, de Prétextat, de Domitille. Il avance de parti pris — sans rien prouver d'ailleurs — la date de la composition des Evangiles: « Nos textes actuels, dit-il en parlant des synoptiques, pourraient prendre place entre 98 et 117 » (p. 39). Enfin, il refuse toute « valeur proprement historique » au quatrième évangile et ne veut y voir, avec M. Loisy, « qu'une contemplation mystique » (p. 38); Il fait preuve du même radicalisme à propos des épîtres. Recueillons toutefois cet aveu précieux venant d'un auteur aussi négatif: « Il semble qu'aujourd'hui la critique libérale ait tendance à se relâcher de sa rigueur. On n'attaque plus les quatre épîtres aux Galates, aux Corinthiens (I et II) et aux Romains qui se placent entre 56 et 63. On en vient aussi à considérer comme très probables les deux épîtres aux Thessaloniciens et celle aux Philippiens; des doutes restent encore sur les épîtres à Philémon, aux Colossiens et aux Ephésiens, qui sont parentes : il n'y a cependant aucune raison décisive de les

repousser et leur fonds au moins paraît bien paulinien » (p. 44-45).

Après avoir fait — à sa manière — la critique des sources du Nouveau Testament, M. Guignebert essaie de nous décrire le milieu dans lequel parurent tout d'abord Jésus et l'Eglise, le judaïsme palestinien et celui de la diaspora, et là encore il fait preuve, avec beaucoup d'érudition, d'un esprit systématique qui lui dicte des assertions pour le moins contestables. P. 51, il affirme que « dans les communautés juives de la dispersion se formèrent ensemble un esprit juif particulier et un mélange, un *syncrétisme* judéo-grec, qui, *à tous points de vue*, préparèrent les voies du christianisme ». Ne pourrait-on pas soutenir, avec non moins de vraisemblance, l'opinion toute contraire et affirmer que ce syncrétisme nuisit à la diffusion du christianisme en développant la gnose, en créant pour les intelligences d'élite une religion mystico-philosophique capable de les retenir en les disputant au christianisme. Des affirmations aussi vagues et aussi générales ne sont-elles pas tour à tour conformes ou contredites selon la variété des circonstances et des cas particuliers? Ailleurs (p. 57) il essaie de définir les synagogues qui se multiplièrent après le retour de Babylone, au sein du judaïsme, et il y voit « une institution d'esprit très démocratique qu'on pourrait en quelque manière comparer à une de nos universités populaires ». Trois pages plus loin, il y remarque « le raffinement des pratiques rituelles... un développement du formalisme légal tout à fait exagéré et souvent puéril. » Je ne croyais pas, dans mon ignorance, que les universités populaires eussent « des pratiques rituelles raffinées », « un formalisme légal, exagéré et puéril ». Mais avant de l'admettre, il me paraît plus naturel de supposer que la comparaison d'une synagogue avec une université populaire est risquée et inexacte. P. 99, je trouve une analogie aussi fantaisiste entre les Juifs alexandrins et les savants catholiques de nos jours. Jusqu'ici, on croyait que Flavius Clemens, cousin de Domitien, et Flavia Domitilla étaient chrétiens; des érudits aussi sérieux que M. de Rossi et Mgr Duchesne l'admettaient sans hésitation. M. Guignebert les taxe d'historiens « trop zélés » et, sans la moindre preuve d'ailleurs, sans la moindre apparence de preuve, parce qu'il lui déplaît que ces personnages aient été des chrétiens, il en fait des juifs (p. 111).

Sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas !

Cette haute fantaisie, parée des plumes de la critique, se retrouve dans le chapitre V sur « les faits et la vie de Jésus ». Après avoir jeté le doute sur toute la vie de Jésus, déclarant « impossible de se la représenter avec une probabilité suffisante d'exactitude (p. 156) », M. Guignebert affirme et nie tour à tour, avec une assurance imperturbable. Deux Evangiles disent nettement que le Christ est né à Bethléem[1] de Judée, les autres n'en parlant pas ne le nient pas. M. Guignebert le sait, puisqu'il cite lui-même les passages de Mathieu

1. MATH. II, 1. — « *Jésus étant né à Bethléem de Judée...* » Luc, II, 4.

et de Luc où il est question de Bethléem de Judée (p. 159) et il conclut..... « que tous les textes supposent que le Christ est né à Nazareth de Galilée, à moins que ce ne soit, comme le croit M. Réville (certainement mieux informé que saint Mathieu), à Bethléem de Zabulon » La conclusion est inattendue ; mais il fallait faire naître Jésus partout ailleurs qu'à Bethléem de Judée, puisque c'est là que « l'orthodoxie » place sa naissance ! Et après avoir contredit ainsi, *sans la moindre preuve*, l'affirmation nette de deux textes parfaitement concordants, on dit solennellement : « historiquement le doute n'est pas possible : Jésus est né à Nazareth ! » Le tour de passe-passe est devenu, grâce à l'esprit « laïque », une vérité historique !

Le quatrième Evangile, dit M. Guignebert, attribue par deux fois la génération de Jésus à Joseph (Jean, I, 45 ; VI, 42). Or, au chap. I,45 de saint Jean, nous lisons : « Philippe rencontra Nathanael et lui dit : Nous avons trouvé celui dont Moïse a parlé dans la Loi et les Prophètes; c'est Jésus, fils de Joseph de Nazareth », et ainsi d'une opinion de Nathanael sur ce Jésus qu'il vient à peine de rencontrer et qu'il ne connaît pas encore, M. Guignebert fait l'opinion ferme et raisonnée de l'auteur du IVe Evangile. Encore un tour de passe-passe ! Au chap. VI, 42, c'est encore l'opinion des Juifs incrédules que M. Guignebert met sur le compte de saint Jean. On voit donc ce qui reste de cette affirmation solennelle : « le IVe Evangile attribue par deux fois la génération de Jésus à Joseph. » A chaque instant, dans ce chapitre, apparaît une critique toute subjective. L'épisode de Jésus discutant, à l'âge de douze ans, avec les docteurs du Temple paraît « suspect »; mais on ne dit pas pourquoi. Malgré tous les récits sur la naissance du Christ, on affirme « de toute évidence que la première génération chrétienne ne remontait pas au delà du baptême de Jésus » (p. 175). On est « porté à croire », mais sans preuve décisive, que Jésus s'est reconnu prophète au contact du Baptiste (p. 177). M. Guignebert va même jusqu'à insinuer des doutes sur la Passion. « On a même pu, *sans paradoxe*, jeter un doute sur la réalité de la crucifixion » (p. 187), quitte à déclarer quelques lignes plus loin que, pour la nier, il faudrait nier les épîtres de saint Paul et saint Paul lui-même. Mais c'est surtout à propos de la Résurrection que M. Guignebert, à la suite de Renan, donne libre cours à son imagination « laïque ». Ne faut-il pas, par « de pures hypothèses » (p. 195), tenir tête au fait de la Résurrection affirmé avec tant de netteté par les apôtres et les évangélistes ?

Dans le chapitre suivant sur l'enseignement de Jésus, c'est toujours la même critique subjective qui démolit la tradition « orthodoxe » pour la plus grande gloire de l'esprit « laïque ». Si un texte de Mathieu (XI, 27) fait dire au Christ que « nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils aura voulu le révéler », on déclare « l'authenticité de ce passage très douteuse » tout simplement parce qu'on en a « l'impression ! » (p. 285). M. Guignebert est gêné par tous les passages de l'Evangile où le Christ donne aux apôtres la mission d'enseigner le monde ; qu'à cela ne tienne : il les « soupçonne » de n'être qu'apostoliques (p. 218), » La preuve ! dira-t-on —

Mais n'est-ce pas déjà une preuve que M. Guignebert ait des « soupçons » ? Plusieurs fois ces « impressions » et ces « soupçons » vont directement à l'encontre de faits positifs que personne n'a encore niés. Jésus, dit M. Guignebert (p. 219) « ne jeûne pas ». Que fait-il donc du jeûne de quarante jours dans le désert, affirmé dans deux synoptiques (Math. IV, 2; Luc, IV, 2)? « Jésus, continue-t-il (p. 222), ne se dit jamais Dieu : Fils de Dieu, entendu au sens précis et orthodoxe est monstrueux et même inconcevable pour un juif; or, la pensée de Jésus est juive, c'est un fait indéniable. D'ailleurs, pas une fois l'accusation de s'être prétendu Dieu n'est dressée contre lui par les Juifs ni au cours de son procès ni aux temps apostoliques. C'est là, semble-t-il, un argument décisif. » Ainsi, il serait bien établi : 1° que Jésus ne s'est jamais dit Dieu ni fils de Dieu ; 2° que jamais les Juifs n'ont reproché à Jésus de s'être dit Dieu et Fils de Dieu. Ouvrons les synoptiques, puisque le IV[e] Evangile n'a, parait-il, aucune valeur historique.

Mathieu, XXVI, 63. « Jésus garda le silence et le grand prêtre lui dit : « Je t'adjure par le Dieu vivant de nous dire si tu es *le Christ, le Fils de Dieu*. » Jésus lui répondit : « Tu l'as dit. »

Marc, XIV, 61. « Jésus garda le silence et ne répondit rien. Le grand prêtre l'interrogea de nouveau et lui dit : « Es-tu *le Christ, le Fils de Dieu* béni ? » Jésus lui dit : « Je le suis. »

Luc, XXIII, 66. « Ils dirent : « Si tu es le Christ, dis-le-nous. » Il leur répondit : « Si je vous le dis, vous ne le croirez pas... » Alors ils dirent tous : « Tu es donc *le Fils de Dieu*. » Il leur répondit : « Vous le dites, je le suis. »

Comment peut-on dire devant ces trois textes si nets et si concordants que jamais Jésus ne s'est dit Fils de Dieu.

Mathieu, XXVII, 39. « Les passants injuriaient (Jésus crucifié) branlant la tête et disant : «... si tu es le *Fils de Dieu*, descends de la croix... Il s'est confié en Dieu; si Dieu l'aime, qu'il le délivre maintenant ; car il a dit : « Je suis le *Fils de Dieu*. »

Comment peut-on dire, en face de ce texte, que les Juifs n'ont jamais reproché à Jésus de s'être dit Fils de Dieu ? M. Guignebert n'est pas embarrassé pour si peu : il se contente de dire que ces passages sont « inquiétants » (p. 208).

C'est avec le même subjectivisme que M. Guignebert jette par dessus bord le dogme de l'Eucharistie. Après avoir reconnu « que l'affirmation *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, prise en elle-même, aurait suffi à fonder le dogme de la présence réelle et de la transsubstantiation » p. 237, il ajoute que ce qui constitue le sacrement c'est « l'ordre de reitérer » p. 238. « Or, dit-il avec désinvolture, il est douteux que cet ordre ait été donné par Jésus... *j'incline à penser* qu'il est de Paul. » Il est vraiment trop commode de « sentir » une influence paulinienne chaque fois qu'on veut supprimer des enseignements de Jésus des textes « inquiétants » pour un système préconçu.

L'histoire de l'Église primitive est étudiée avec les mêmes procé-

dés. L'auteur a fait précéder sa vie de Jésus d'une critique tendancieuse du Nouveau Testament et en particulier des Evangiles ; il fait précéder de même l'histoire des apôtres d'un examen non moins systématique des *Actes*. Il en classifie les différents morceaux de manière à pouvoir retenir les uns et éliminer les autres selon les besoins de sa cause. Comment vivait la communauté chrétienne primitive ? et d'abord comment était-elle composée ? M. Guignebert en élimine les saintes femmes : « elles ne reparaissent plus en Judée ; car il n'est plus question d'elles et Paul ne les connaît vraisemblablement pas » (p. 252). Les *Actes* semblent cependant les connaître ; car, parlant de la vie que menaient les disciples entre l'Ascension et la Pentecôte, ils disent : « Tous, dans un même esprit, persévéraient dans la prière, *avec quelques femmes* et Marie, mère de Jésus, et ses frères » (*Actes*, I, 14). Cette communauté était à l'origine anarchique : « Jésus n'a pas fondé l'Eglise, il n'a pas voulu la fonder, il n'a pas cru utile d'enfermer ses fidèles dans d'autres cadres religieux que ceux du judaïsme... Comment y aurait-il même songé puisqu'il croyait que l'aurore du Royaume allait se lever sur le monde ?» (p. 232). Quelques pages plus loin (p. 254), l'auteur atténue et contredit même cette négation radicale lorsqu'il reconnaît « que le fait du choix des apôtres est probable ». Il constate encore que ces apôtres « jouissent d'une prééminence parmi les fidèles, mais ils ne les gouvernent pas ; ils ne sont que les premiers parmi les égaux et la communauté vit réellement dans l'anarchie... Nous ne saisissons dans cette première Eglise qu'une prééminence personnelle qui, honorant les Douze, paraît appartenir surtout à Pierre et à Jean ; elle s'explique par leur familiarité avec Jésus et elle n'a rien d'un pouvoir gouvernemental ».

Les textes contredisent absolument une pareille théorie toute *a priori*. Saint Pierre nous apparaît comme le président incontesté du collège apostolique, prenant de sa propre autorité les plus graves initiatives et parlant au nom de ses frères. Il décide qu'il sera pourvu au remplacement de Judas et il fait nommer Mathias (*Actes*, I 15-26). Le jour de la Pentecôte, c'est lui qui parle aux Juifs, développant pour la première fois, au nom des disciples du Christ, la nouvelle doctrine (*Actes*, II, 14-37) et lorsque, convertis par son discours, ses auditeurs demandent « à Pierre et aux autres apôtres : « Frères, que ferons-nous ? » c'est lui qui, au nom de tous, pose les premières règles de l'initiation chrétienne (*Actes*, II, 38-41). Lorsque, quelques jours après, le peuple émerveillé par la guérison du boiteux, accourt vers Pierre et Jean, c'est toujours Pierre qui parle devant la foule (*Actes*, III, 12) et devant le sanhédrin (*Actes*, IV, 8). C'est encore lui qui prononce contre Ananie et Saphire cette condamnation qui fut une sentence de mort (*Actes*, V). Enfin, Pierre se charge de signifier au nom de ses frères au sanhédrin qu'ils continueront à parler malgré sa défense. Cette expression même « Pierre et les apôtres » qui se présente assez souvent ne montre-t-elle pas avec éloquence que, dans la réunion apostolique, Pierre est en quelque sorte hors rang ? Quant aux apôtres eux-mêmes, ils se distinguent du reste

des disciples. Ils prennent l'initiative de l'institution du diaconat et c'est sur leur proposition et d'après leurs instructions que furent choisis les sept diacres (*Actes*, VI). « On les présenta ensuite aux apôtres et ceux-ci, après avoir prié, leur imposèrent les mains. » (*Actes*, VI, 6). Et ainsi, si le diacre Philippe paraît à M. Guignebert se conduire comme un vrai apôtre (p. 257) en face de l'eunuque éthiopien, c'est en vertu de l'imposition des mains et de la délégation qu'il a reçues des apôtres. Enfin, lorsque avec le baptême du centurion Corneille s'accomplit « la destruction de l'impureté légale, la rupture d'une des contraintes les plus étroites du judaïsme » (p. 209), cette révolution est faite par un apôtre, et cet apôtre, que notre auteur « laïque » oublie de nous mentionner, est encore saint Pierre.

M. Guignebert se montre bien sceptique sur la venue de Pierre à Rome et celle de Jean à Ephèse. « La tradition, dit-il, conduit le premier à Rome où elle lui fait trouver la mort dans la persécution de Néron ; elle transporte le second en Asie Mineure, à Éphèse, où, après diverses graves tribulations, il doit mourir le dernier de la génération apostolique, dans un âge très avancé. Au regard de Jean, cette tradition n'est pas soutenable ; en ce qui concerne Pierre, elle est tout au plus vraisemblable dans l'état actuel de nos sources et de leur critique » (p. 275). Tel n'est pas l'avis de Mgr Duchesne ; pour lui, saint Jean a vécu en Asie Mineure et « paraît avoir résidé plus spécialement à Ephèse ». Quant à la venue de saint Pierre à Rome, il y a longtemps que les critiques laïques l'admettent. Dès 1873, Renan examinait cette question, dans un appendice à son volume *l'Antechrist*, et regardait « comme très admissible que saint Pierre fût venu à Rome », comme « probable la tradition du séjour à Rome ». Harnack — un auteur cependant cher à M. Guignebert — écrivait, de son côté, en 1876, que ce fait est tellement évident qu'il ne devrait pas même se discuter : « lis adhuc sub judice non esset nisi critici fabulis illis Pseudo-Clementis vel judaizantium christianorum plus quam par est auctoritatis tribuerent. » En reprenant à son compte des doutes, que d'ailleurs il ne développe pas, M. Guignebert retarde singulièrement et paraît ne plus être au courant de la science « laïque » elle-même.

Il est inutile de prolonger l'examen de ce manuel ; aussi bien aurons-nous bientôt l'occasion de le reprendre. Les exemples nombreux que nous avons cités suffisent pour nous en faire pénétrer l'esprit et la méthode. Il combat, par des négations radicales et le plus souvent dépourvues de preuves, les dogmes chrétiens même quand ils s'appuient sur les textes les plus authentiques et les faits les plus indéniables ; inspiré par l'exégèse rationaliste, il méprise et ignore presque entièrement l'exégèse catholique ; enfin, ses affirmations procèdent toujours d'une critique systématique et subjec-

1. DUCHESNE. *Histoire ancienne de l'Eglise*, p. 264.

2. HARNACK. *Patres apostolici*, fasc. I, p. 15. Voir aussi notre article sur la venue de saint Pierre à Rome dans la *Revue pratique d'apologétique*, 1er novembre 1905.

tive qui leur enlève entièrement cette impartialité, cette objectivité que réclame tout travail vraiment sérieux. Avec plus de tenue, M. Guignebert est le digne collègue de M. Debidour et, avec eux, l'histoire du christianisme primitif et moderne court grand risque de ne *jamais* devenir scientifique.

Nous nous en consolerons facilement en pensant qu'au moins sur l'Eglise primitive M[gr] Duchesne nous a donné un ouvrage de la plus haute valeur, avec son *Histoire ancienne de l'Eglise.*

Nous en avions déjà une première ébauche dans ce cours lithographié pour lequel l'auteur est vraiment bien sévère (p. x, note 5) et qui, même incomplet, a rendu les plus grands services aux historiens. Avec son expérience de savant éprouvé, M[gr] Duchesne donne une leçon bien utile à la critique juvénile de M. Guignebert : « J'admire beaucoup les personnes qui veulent tout savoir et je rends hommage à l'ingéniosité avec laquelle elles savent prolonger par des hypothèses séduisantes les perspectives ouvertes sur témoignages bien vérifiés. Pour mon usage personnel, je préfère les terrains solides ; j'aime mieux aller moins loin et marcher avec plus de sécurité : *non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem* » (p. xi). Critique « catholique libérale qui garde sur les questions dangereuses une réserve prudente ! » dit M. Guignebert (p. viii) ; critique vraiment sage qui se garde des hypothèses et du subjectivisme par respect de la science, dirons-nous plutôt avec les nombreux savants qui ont fait déjà l'éloge de ce livre. Cette histoire nous donne, dit M. Guignebert lui-même, le meilleur manuel que nous ayons en France sur les origines du christianisme. Nos lecteurs y trouveront une réponse documentée à quantité de négations purement gratuites qu'une critique nihiliste avait systématiquement multipliées pour dérouter les croyants; sur plus d'un problème ils recueilleront des réponses apologétiques que M[gr] Duchesne n'a pas cherchées de parti pris — car il écrit en toute liberté d'esprit — mais qui ressortent nettement d'un exposé rigoureusement scientifique. Nous n'avons pas la prétention de les signaler dans cette rapide chronique ; un travail de cette envergure réclame une étude particulière que nous lui consacrerons dans un prochain article.

Le livre de M. Zeiller sur *les Origines chrétiennes dans la province de Dalmatie* est un exemple de ce que doit être une critique résolument indépendante et objective. L'auteur sera-t-il classé parmi les catholiques ou parmi les libéraux, dans les bibliographies tendancieuses de M. Guignebert? Je ne sais. Il lui suffira d'être considéré par les savants comme un loyal historien. A quelle époque le christianisme a-t-il fait son apparition dans la province de Dalmatie ? « Selon la tradition salonitaine, ou plus exactement spalatinienne, le christianisme a été prêché à Salone, par un disciple direct de l'apôtre Pierre, saint Domnius ou Domnio... qui, après avoir achevé son œuvre, aurait subi le martyre sous le règne de Trajan, au début du II[e] siècle » (p. 6). C'est toujours la même question d'apostolicité qui se pose pour l'Eglise dalmate comme pour tant d'autres. M. Zeiller la résout par la négative, après avoir fait une critique très serrée de

la légende de saint Domnio. En réalité, le Domnio dont le patriotisme local a fait un disciple de saint Pierre, a été un évêque de Salone, martyr sous la persécution de Dioclétien. Est-ce à dire que tout soit faux dans cette légende, et que le christianisme ait attendu la fin du IIIe siècle pour pénétrer en Dalmatie ? M. Zeiller se garde bien d'une pareille exagération : « la propagande chrétienne en Dalmatie a commencé au Ier siècle, mais plutôt vers la fin qu'au temps proprement apostolique et à cela se borne ce *que l'on peut actuellement*[1] *dire* sur la toute primitive histoire du christianisme en ce pays » (p. 5).

L'auteur essaie ensuite de combler le vide qui s'étend entre la fondation des premiers établissements chrétiens de Dalmatie et le martyre de saint Domnio, à la fin du IIIe siècle. L'étude archéologique du cimetière salonitain de Manastirine semble lui indiquer que, apportée par des Orientaux, la religion nouvelle pénétra lentement les populations indigènes, « en sorte qu'au IIe siècle, il y aurait bien eu à Salone un certain nombre de chrétiens, mais non pas encore une Eglise constituée, ou celle-ci aurait été si réduite qu'elle n'aurait comme telle laissé de traces durables » (p. 54). Cette église organisée, M. Zeiller la trouve au IIIe siècle, en examinant et en discutant les légendes des saints dalmates, Anastase et Venance. « Tout porte à croire, dit-il, que Venance ait été, vers le milieu du IIIe siècle, le vrai fondateur de l'Eglise de Salone, où le chef de celle de Rome l'avait peut-être envoyé ; il y aurait, dans ce cas, dans la légende de Domnius, entreprenant la conquête spirituelle de la Dalmatie, sur l'ordre de saint Pierre, un nouvel écho altéré et lointain d'une histoire exacte » (p. 82). Dès lors, le christianisme grandit rapidement à Salone, comme le prouvent le grand développement que prennent les cimetières suburbains, vers les temps de Dioclétien, et la construction d'une vaste basilique urbaine. Bientôt Salone devient, à son tour, un foyer de propagande pour toute la Dalmatie et, au IVe siècle, la province possède plusieurs églises. L'existence de chorévêques indique même que les campagnes étaient pénétrées de christianisme. M. Zeiller poursuit son étude jusqu'à la fin du VIe siècle, arrivant à l'épiscopat de Maxime qui faillit mettre aux prises saint Grégoire le Grand et l'empire byzantin ; cela lui permet de rectifier et d'établir sur des bases plus solides la liste épiscopale de Salone (p. 177). Et ainsi des incertitudes de la légende sort une histoire, réduite sans doute, vu la rareté des documents manuscrits, épigraphiques et archéologiques, mais qui servira de canevas aux découvertes que pourra nous apporter l'avenir. C'est la marche que devra suivre quiconque, à travers les légendes, voudra reconstituer l'histoire des origines particulières des diverses Eglises.

Le volume sur saint Vincent de Lérins est certainement l'un des plus intéressants qui ait paru dans la collection *La Pensée chrétienne*. Le système théologique de l'auteur du *Commonitorium* ré-

1. Remarquons la prudence avec laquelle M. Zeiller réserve les droits de l'avenir.

pond à merveille aux préoccupations qu'ont fait naître chez les croyants les progrès de la critique religieuse et de l'exégèse modernes. Il a eu la bonne fortune aussi d'être commenté, en tête de ce volume, par le penseur chrétien dont l'Eglise déplore la mort prématurée, M. Brunetière. « Ni la notion de progrès n'est incompatible avec celle d'immutabilité, ni l'affirmation que les dogmes évoluent n'est contradictoire à celle qu'ils ne changent pas. On estimera sans doute avec nous que ce n'est pas un petit mérite, ni peu d'honneur au moine de Lérins, que d'avoir très nettement vu comment et par où s'accordaient ces contradictions ou ces incompatibilités apparentes. » Telle est l'idée que M. Brunetière dégage du *Commonitorium* et qui fait de ce livre « une date dans la pensée de l'histoire chrétienne ». En la développant, il montre comment vivent les dogmes et en quoi les hérésies elles-mêmes leur servent d'aliment. La « production de l'hérésie » et « l'évolution du dogme » en étant le contraire l'une de l'autre, sont ce que l'on appelle « fonction » l'une de l'autre. *Oportet hæreses esse !*

Pourquoi faut-il qu'il y ait des hérésies ?... Il plaît ainsi à la Providence d'exercer la sincérité, l'ardeur et la fidélité de notre foi. C'est ce que nous dit Bossuet (après saint Vincent de Lérins). Mais ne peut-on pas faire une réponse qui ressemble moins à un aveu d'ignorance ? ne peut-on pas dire qu'il n'y aurait pas d'épreuve, ni par conséquent d'hérésie, si la mystérieuse obscurité du dogme n'était pour quiconque l'étudie, prêtre ou laïque, libre-penseur ou chrétien, une irrésistible tentation de l'approfondir ?... Et ainsi, tandis que, dans le protestantisme, les hérétiques font généralement secte, on a vu, souvent, dans le catholicisme, l'hérésie s'atténuer pour ainsi dire, et insensiblement disparaître, en ne laissant d'autre trace d'elle-même que les précisions nouvelles, les explications plus amples et les distinctions plus décisives que l'on a dû lui opposer » (p. XLVI). C'est un tableau vraiment beau que ces vies du dogme et de l'hérésie en fonction l'une de l'autre pour le progrès sans cesse en mouvement de la vérité religieuse ! Après M. Brunetière, M. de Labriolle commente le *Commonitorium* de saint Vincent avec toute l'autorité que lui donnent la finesse de son esprit et l'étendue de son érudition. Il essaie de percer les obscurités qui voilent encore à nos yeux la vie de saint Vincent de Lérins ; il discute les fameuses « marques » de la vérité que pose le *Commonitorium* : l'Universalité, l'Antiquité, le Consentement universel, *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est ;* et il en montre les premières définitions dans Tertullien, *De præscriptione*, et dans saint Augustin. Enfin, il en suit l'influence dans les temps modernes jusqu'au « concile du Vatican qui s'est approprié les expressions mêmes de saint Vincent » (p. LXXXIX). Des renseignements sur les manuscrits et les éditions du *Commonitorium* terminent cette introduction à laquelle font suite vingt-trois extraits de l'œuvre de saint Vincent de Lérins.

J. GUIRAUD

(*A suivre.*)

Informations

Catéchisme du Concile de Trente.

Dans son Encyclique *Acerbo nimis*, du 15 avril 1905, le Souverain Pontife a recommandé avec instance à tous les pasteurs des âmes de donner aux fidèles une instruction religieuse complète et méthodique. Il veut qu'on prenne pour base de cet enseignement le Catéchisme de Trente. Pour faciliter l'exécution de cet ordre, la collection de la Cité paroissiale de Saint-Honoré d'Eylau vient de publier, en un format élégant et commode, une traduction française du *Catéchisme du saint Concile de Trente* (Paris, Desclée). Deux traductions étaient précédemment en usage, celle de Mgr Doney, qui n'est parfois qu'un résumé, et celle de M. Gagey (Paris, Beauchesne), qui tourne au commentaire. Le travail du nouveau traducteur, M. le chanoine Carpentier, est « clair, précis, alerte, exact pour le fond, tout en restant bien français d'allure ». C'est précisément ce qu'il faut pour ceux qui ont à cœur de s'instruire eux-mêmes à fond, ou qui ont la mission d'instruire les autres, à un titre quelconque.

Dictionnaire de Philosophie.

La plume toujours féconde de M. Elie Blanc vient de doter la philosophie d'un nouvel instrument de travail et de recherches, qui sera très apprécié de tous les professeurs et amis des sciences philosophiques, et qui mérite de trouver auprès d'eux le meilleur accueil.

Cet ouvrage n'est pas encore le grand Dictionnaire encyclopédique des Sciences philosophiques, dont le congrès scientifique international des catholiques, en 1891, avait exprimé la nécessité et le souhait, et que la France catholique envie encore aux nations protestantes. M. E. Blanc nous avertit dans sa préface qu'il n'a entrepris d'écrire qu'un *abrégé* de dictionnaire encyclopédique, supprimant ainsi les principales difficultés d'une plus vaste entreprise, notamment la collaboration de nombreux professeurs et spécialistes.

De là assurément bien des avantages, tels que l'unité parfaite de plan, d'esprit et de doctrine, mais aussi bien des inconvénients, car on ne se figure pas aisément que tous les articles d'un grand dictionnaire de philosophie soient signés par le même auteur. Et de fait, les critiques qu'on a pu déjà lui adresser de divers côtés, — manque de variété, de nouveauté, de développements suffisants, lacunes dans la bibliographie, etc., — viennent tous de la nature même de cette entreprise. On n'en saurait donc faire grief à l'auteur. Il serait plus juste, au contraire, de le féliciter, — étant donné le but qui lui était assigné, — d'y avoir réussi autant et même plus qu'on aurait pu l'espérer.

Tel qu'il est conçu, — et malgré son caractère abrégé, — ce dic-

1. Blanc (Elie). *Dictionnaire de philosophie*, in-8°, 1247 p. Paris, Lethielleux.

tionnaire rendra de très précieux services aux professeurs et aux amateurs de philosophie, qui auront sous la main une foule de renseignements utiles sur les idées et sur les hommes, ainsi que des indications pour de plus amples recherches doctrinales ou historiques.

Évolution et tradition dans la doctrine.

Cette question si délicate de l'évolution et de la tradition dans la doctrine religieuse vient d'être traitée par Mgr Mignot, archevêque d'Albi, dans l'oraison funèbre de Mgr Le Camus, évêque de La Rochelle, prononcée le 15 novembre 1906.

« L'Église, immuable dans sa foi, n'est cependant pas immobile dans son enseignement. Et il y a à cela deux raisons : d'une part, l'esprit humain ne peut s'empêcher de réfléchir sur les données primitives de la révélation divine; d'autre part, il ne cesse de s'enrichir par les acquisitions de la raison naturelle. L'unité de la pensée établit une étroite corrélation entre les deux aspects de ce double travail. La seule réflexion suffirait à expliquer le principe d'un développement doctrinal suivant les lois profondes exposées dans le *Commonitorium* de Vincent de Lérins et magistralement reprises par l'illustre cardinal Newman; mais cet effort intérieur de la conscience chrétienne est singulièrement stimulé par les idées et les expériences nouvelles que chaque génération ajoute au patrimoine humain, qui caractérisent la mentalité de chaque époque, et qui, pour la part de vérité qu'elles contiennent, doivent être confrontées avec l'énoncé de la croyance religieuse et se combiner avec elle dans la synthèse pratique de la vie.

« Ainsi, Messieurs, croît le grain de sénevé de l'Evangile, par la vertu du germe qui est en lui, d'abord, mais aussi en s'assimilant les trésors de l'air et de la terre que chaque saison lui apporte. Ainsi, les enseignements de l'Evangile et des premiers Apôtres se sont épanouis sous l'action de l'Esprit-Saint, promis par Notre-Seigneur[1], organisés méthodiquement avec tout l'appareil logique des sciences humaines, et ont finalement produit le magnifique développement théologique des âges de foi.

« Sous cette action intérieure de l'Esprit-Saint et la sauvegarde vigilante du magistère infaillible, ce développement reste fidèle à la foi primitive. De cette foi, les éléments essentiels se dégagent à travers cet immense travail, comme des repères lumineux, par les définitions de l'Eglise.

« Mais il faut bien reconnaître que, dans le trésor de la tradition théologique, en raison même de son abondance, tout n'est pas également précieux. Certaines définitions elles-mêmes sont formulées en des termes qui ont besoin d'être expliqués, car les mots ont une histoire et ne sont pas éternels. Le commentaire des Ecoles est une trame tissée de main d'hommes, où se retrouvent nécessairement les imperfections inhérentes à toute œuvre humaine : l'insuffisance et la relativité du langage, l'esprit de système, l'ignorance, l'erreur

1. JOAN., XVI, 7.

scientifique. Néanmoins, cette activité avait du bon, car, malgré ses imperfections, elle montrait, par une leçon de choses, que la révélation chrétienne n'est pas enfermée dans l'étroite prison d'un formalisme rigoureux, et que, sans cesser d'être identique à elle-même, elle s'adapte providentiellement aux exigences les plus diverses des civilisations successives. »

L'Apologétique à l'Académie.

Le jeudi 7 février, faisant l'éloge du cardinal Perraud à l'Académie française, le cardinal Mathieu a magistralement défini le rôle de l'Apologétique.

« Le christianisme a toujours besoin d'être défendu, parce qu'il soulève, dans l'âme humaine, une hostilité irréductible qui ne tient ni à un temps, ni à une race, ni même aux scandales que peuvent donner ceux qui l'enseignent, mais aux exigences fondamentales de sa nature et à la maîtrise qu'il revendique sur la personne morale de ses disciples. Sa doctrine, en effet, est une révélation qui impose l'humilité avec l'acceptation du mystère et la mortification avec la pratique des préceptes. *Mitis depone colla Sicamber* ! Le Sicambre ne veut point courber la tête, sa raison élève des objections contre la doctrine, en même temps que ses passions se révoltent contre l'austérité de la morale, et il exploite les fautes de conduite de son catéchiste pour se dispenser de lui obéir. Il faut donc que le catéchiste se défende, qu'il réfute et qu'il édifie à perpétuité. Malheur à lui si quelque crise grave le trouve inférieur à sa tâche ! Il peut se faire que tout un peuple lui échappe à la fois, comme cela est arrivé dans l'Allemagne du Nord et dans la Grande-Bretagne au XVIᵉ siècle. Il rencontre, heureusement, autant d'auxiliaires que d'ennemis dans les cœurs qu'il veut soumettre, car il y a deux hommes dans tout homme : l'un qui fuit loin de Dieu, d'une fuite éternelle, comme dit Bossuet, l'autre qui a soif de lui et qui l'appelle par ses aspirations les plus élevées.

« Dès lors, le rôle de l'apologiste est tout tracé. Démontrer que la foi et la raison ne se contredisent point et s'appliquer à régler les incidents de frontière qui peuvent se produire sur les territoires limitrophes ; rechercher, dans une âme, dans une nation, dans un siècle, tout ce qui reste du sens divin, pour rallumer le feu qui couve sous la cendre ; ne laisser jamais tourner contre soi, ni une idée juste, ni une passion généreuse ; ménager le sentiment national ; étudier son temps avec un esprit ouvert, un cœur compatissant, une sévérité impitoyable contre le sophisme et une miséricorde infinie pour les personnes ; tirer de l'Evangile tous les bienfaits qu'il contient pour la société comme pour l'individu ; enrôler au service de Jésus-Christ la liberté, l'art, le progrès sous toutes les formes ; *instaurare omnia in Christo*, et sauver le monde par l'union intime de la science et de la charité : telles sont les nécessités de l'apostolat moderne et tels étaient les vastes desseins que discutaient entre eux

les pieux ecclésiastiques qui, dans les premières années du second empire, se réunissaient en communauté et ouvraient une petite chapelle rue du Regard ».

Nécessité nouvelle de l'enseignement religieux.

En termes très concis, Mgr l'Archevêque de Rouen, dans son Mandement de Carême, indique pourquoi les circonstances actuelles imposent un enseignement religieux plus soigné et plus précis.

« A la rigueur, aux âges où le catholicisme régnait sans conteste, des hommes ou trop simples ou trop occupés pouvaient se confier à lui sans étude, car tout l'enseignait. Le Catholicisme était alors comme versé tout entier dans les traditions familiales et nationales. Il gouvernait la vie pratique ; les monuments, les coutumes, les arts le racontaient. Il suffisait d'ouvrir les yeux pour en être imprégné. Aujourd'hui que tout le combat, aujourd'hui que ses maximes sont, avec une habile perfidie, contredites et dénaturées, il est besoin d'un effort volontaire pour le bien connaître. Tout n'est pas sur le même plan dans sa doctrine, tout n'est pas d'égale importance dans ses préceptes. Comment situer exactement chaque vérité, chaque devoir, comment ne les amplifier ou ne les diminuer point, par conséquent comment ne les point fausser, si on n'a pas la science? »

Revue des Revues

REVUES FRANÇAISES

Revue du clergé français (1er février). — J. Vaudon : *Le prêtre et la philosophie des sciences au XXe siècle.* — « La vérité religieuse est nécessaire à tous; la vérité philosophique, à beaucoup ; la vérité scientifique, à quelques-uns ; voilà une loi, la loi de tous les temps et de notre temps. De la vérité religieuse, nul ne se peut passer, puisque c'est elle qui montre à tous les hommes leur fin dernière, éclaire la route qu'il faut suivre et indique les moyens qu'il faut prendre pour sûrement l'atteindre. A qui la vérité philosophique, au moins dans ses grandes lignes, est-elle indispensable ? A tous les hommes qui ont à raisonner sur d'importantes matières, sur des sujets élevés, à tous ceux qui ont la noble curiosité des problèmes tourmentants de ce vaste univers. Sans philosophie, il n'y a pas d'homme cultivé, du moins pleinement. Quant à la vérité scientifique, quant à la connaissance des lois du monde physique, assuré-

ment elle est agréable toujours, utile toujours, conséquemment toujours désirable; mais, en définitive, elle n'est indispensable qu'à un très petit nombre d'hommes : ingénieurs, agriculteurs, industriels, médecins... Encore chacun pourra-t-il n'explorer qu'une partie restreinte de ce domaine immense; et si, dans le monde du travail, vous n'avez qu'une position sulbaterne, quelques notions empiriques, vraisemblablement, vous suffiront. Pour nous, prêtres, si nous envisageons toutes choses au point de vue de l'influence à exercer auprès de nous et loin de nous, il est aisé de reconnaître que, pour soustraire la foule et les jeunes gens surtout à la dangereuse fascination, non pas certes de la science, mais des savants « séparés », comme les appelait le P. Gratry, des savants « irréligieux » et « impies », des savants « sectaires » — hélas! il y en a — c'est une nécessité de les suivre sur le terrain où ils s'enferment et de nous y montrer aussi intelligents, aussi compétents qu'eux-mêmes, sinon davantage. »

Bulletin de littérature ecclésiastique (décembre 1906). — M. Maisonneuve: *La philosophie religieuse de M. Brunetière* (1er article). — Nous analyserons cette étude lorsque la suite complète des articles aura paru. — La Rédaction : *Un manuel d'histoire ancienne du christianisme.* — Appréciation sévère, mais juste, du récent ouvrage de M. Guignebert, paru sous ce titre chez Picard : « Le christianisme, il ne faut cesser de le redire, est un phénomène bien autrement profond que M. Guignebert ne l'a cru, et le problème de son origine n'est pas solutionné par le petit schéma qu'il imagine. Mais par malheur, M. Guignebert a cette formation d'esprit qui croit que simplifier c'est savoir. Au total, le *Manuel* de M. Guignebert est un livre que le titre de chargé de cours à la Faculté des lettres de l'Université de Paris ne doit pas couvrir et faire prendre pour un livre de valeur. L'histoire ancienne du christianisme est à l'heure présente, pour nous catholiques, dans des livres comme ceux de Mgr Duchesne et d'autres plus approfondis encore. Le temps est loin où l'hégémonie des études d'histoire ancienne de l'Église était aux mains de M. Ernest Havet et de M. AlbertRéville : M. Guignebert est, j'en ai peur, un revenant de ce temps-là ». — (janvier.) — M. Maisonneuve : *La philosophie religieuse de M. Brunetière.* (Voir plus haut.) — La Rédaction : *Lamennais.* — A propos de l'ouvrage de M. Feugère : *Lamennais avant l'Essai sur l'Indifférence, d'après des documents inédits* (Paris, Bloud, 1906), caractérise ainsi le tempérament de Lamennais : « Son caractère doit se définir ainsi : passion, indépendance, mobilité, irrésolution. Lamennais avait une imagination ardente, portée à l'exaltation. Ennemi irréductible des concessions et des demi-mesures, il attaquait avec une égale âpreté gallicans et incrédules, libéraux et sectaires. Jaloux de sa liberté, il aimait mieux « habiter un grenier » qu'aliéner la moindre parcelle de son indépendance. De là cette vigoureuse originalité et ce tempérament de polémiste. Et pourtant Lamennais

sera l'adversaire de l'Individualisme, et donc du Gallicanisme; même au point de vue social, la liberté lui paraîtra une mauvaise base. Pour lui, l'autorité sera la grande règle de foi, et l'autorité réside dans l'Eglise catholique et dans son chef, le Pape. Cet homme unissait en lui tous les contrastes : âme triste mais optimiste, tempérament indocile mais respectueux de l'autorité. Ajoutons : caractère ardent mais mobile et irrésolu. L'irrésolution, l'indécision est sa marque propre. Entrera-t-il dans les ordres? Il hésite toujours. Sans l'abbé Caron, il n'eût apparemment jamais osé prendre une décision irrévocable. Sa vocation sacerdotale a, du reste, tous les signes d'une vocation forcée : l'abbé Caron en garde la responsabilité devant l'histoire, sinon devant Dieu. Cette crise du sacerdoce, comme l'appelle M. F., finit d'énerver une volonté déjà trop faible. « J'ai besoin de quelqu'un qui me dirige, qui me soutienne, qui me relève. » « Ce mot, dit Sainte-Beuve, donne la clef de Lamennais. » On voit à quel point se font illusion ceux qui voient en Lamennais un modèle d'héroïque énergie. Ce fut un homme faible; et à l'heure des épreuves et des tentations d'orgueil, Féli perdra inévitablement la maîtrise de lui-même. »

Études (20 janvier). — PIERRE BLIARD : *Un nouvel historien en Sorbonne*. — L'auteur relève les nombreuses inexactitudes historiques de l'ouvrage récent de M. Debidour, et conclut : « Les journaux nous ont appris récemment une curieuse mésaventure arrivée à M. Aulard. Sur la foi d'un correspondant qui ne méritait pas sa confiance, il avait fait paraître d'abord dans l'*Aurore*, puis reproduit dans la *Révolution française* du 14 octobre, ce qui semble plus grave, des pages indignées où il flétrissait la conduite d'un missionnaire catholique coupable de dénaturer notre histoire nationale, notamment de médire de Voltaire et de Rousseau, dans un ouvrage destiné aux petits Annamites. Il paraît bien que le docte professeur avait été mystifié, qu'il avait tout au moins vu les choses du mauvais œil et même accepté comme indiscutables des traductions qui ressemblaient fort à des contresens. Voilà, du moins, ce qu'ont raconté les feuilles cléricales. En tout cas, puisque M. Aulard poursuit l'erreur partout où il croit la découvrir, même en Indo-Chine, je me permets de lui signaler le monstre plus près de lui, à ses côtés même. Il doit avoir quelque influence sur M. Debidour, son collaborateur. Ne lui seraitil pas possible de faire comprendre à ce nouveau collègue qu'aux yeux de tout lecteur sans préjugés, il paraît manifestement travestir les faits, défigurer les personnages, flattant les uns, noircissant les autres; que ses thèses sont trop absolues pour être vraies; qu'en un mot, il n'a montré jusqu'ici ni la sûreté d'informations, ni la largeur de vues, ni l'esprit de justice nécessaires au véritable historien; qu'il s'expose partant, s'il continue à marcher dans la même voie, à être tenu pour un pamphlétaire de bonne volonté, sans doute, passionné, si l'on veut, mais de médiocre valeur. Il serait peut-être même utile d'ajouter qu'il se trouvera des contribuables assez har-

gneux pour conclure que ce n'était vraiment pas la peine d'élever, aux frais du budget, une chaire nouvelle, d'où la passion pût parler, celles des salles de réunions publiques suffisant amplement. »

Revue philosophique (décembre 1906). — ADRIEN NAVILLE : *La morale conditionnelle.* — L'auteur distingue la téléologie morale, qui est la théorie des fins obligatoires, de la morale proprement dite ou théorie « des moyens les meilleurs pour réaliser l'idéal conçu par la téléologie ». Dire : veuille le bien de ton prochain, cela prescrit seulement un but, une direction au sentiment et à la volonté, mais cela n'apprend rien sur les moyens à employer pour cela. Ce précepte appartient donc à la téléologie morale. Mais il y a mille manières de faire du bien aux autres, et le précepte d'ordre général qui s'impose à nous, dans l'exercice de la justice et de la charité, devra se concrétiser et se fragmenter en commandements particuliers suivant les circonstances. La fin étant donnée, il nous reste à déterminer quel est, actuellement, le meilleur moyen de l'atteindre. Cette théorie des moyens constitue, à proprement parler, *la morale*. Naturellement, la morale s'édifie en fonction du temps, du lieu, des personnes ; le devoir moral varie suivant les circonstances et les préceptes moraux, ainsi définis, sont tous « conditionnels, et non catégoriques; ils impliquent tous un si ». Exemple : « je dois être poli, si je n'ai pas affaire à des gens qui ont besoin d'une leçon ou d'une correction.... je ne dois pas tuer, si je ne suis pas soldat au champ de bataille ». — G. RICHARD ; A propos de l'ouvrage de BOUGLÉ : *La démocratie devant la science* (Alcan) : « En écrivant ce livre, M. Bouglé n'a pas seulement donné à ses *Idées égalitaires* un complément indispensable : il a fait une œuvre excellente et opportune, moins en brisant les armes débiles empruntées par l'opposition néo-monarchique à une anthropologie mal comprise, qu'en mettant la démocratie sociale en garde contre son culte du naturalisme et sa prétention de fonder l'éducation publique sur une morale exclusivement scientifique. La démocratie française obéit en cela bien moins au souci de la sincérité scientifique qu'à une secrète aversion de tout ce qui lui rappelle le christianisme, mais cette aversion peut lui devenir fatale et la conduire à un immoralisme qui paralyserait son élan. »

Revue de Fribourg (janvier). — Dr J. FRAGNIÈRE : *De l'inerrance de l'Ecriture sainte.* — « Si on ferme à l'exégèse tout autre moyen de se tirer d'embarras, les interprètes catholiques modernes se trouveront dans une position beaucoup plus défavorable que celles des Pères et des anciens Docteurs de l'Église. Il semble donc qu'il doit y avoir quelque moyen légitime de sortir de cette impasse. C'en serait un d'admettre, comme nous le disions plus haut, que le simple fait d'une difficulté très sérieuse dans le texte biblique puisse être considéré comme une raison suffisante de supposer dans la Bible une citation implicite et, par conséquent, la possibilité d'une erreur. Ce n'est pas là, semble-t-il, une licence qui dépasse les audaces de

la critique et de l'exégèse ancienne. Pourquoi les exégètes modernes en seraient-ils privés? L'inerrance des auteurs inspirés resterait intacte, et l'exégèse délivrée de la préoccupation obsédante des dangers qui lui viennent du dehors, pourrait enfin se livrer à sa tâche à l'aide des seuls principes et des seules méthodes strictement exégétiques. Ceci serait de la plus haute importance, car rien n'est plus fatal au développement normal d'une science que la préoccupation constante de choses étrangères à cette science. Depuis cinquante ans, nous voyons l'exégèse embarrassée constamment de considérations étrangères à son objet et tirées des rapports possibles du texte sacré avec la science moderne. Or, la science marche et se modifie chaque jour, tandis que le texte de la Bible est immuable, et, dès lors, ne peut être entendu sainement de cent manières différentes. Vouloir établir un rapport constant et définitif entre un point fixe et un point en mouvement, c'est se condamner à recommencer ce travail à chaque instant. C'est, en effet, ce qu'on a pu voir trop souvent se produire dans l'exégèse catholique et ce qui lui a valu les amères railleries d'un auteur assez connu. Sans vouloir s'associer à des reproches injustes, on peut regretter que les variations si fréquentes de l'exégèse en compromettent quelque peu les résultats et jettent un jour fâcheux sur la valeur de sa méthode. Plus d'un profane se demandera quelle sécurité offre une science qui semble sentir chaque année le besoin de se renouveler entièrement, et qui paraît si peu sûre du sens qu'elle donne aux Ecritures. Cet inconvénient n'existerait pas, si on mettait complètement de côté la préoccupation de créer une harmonie positive entre la Bible et l'état actuel de ce qu'on appelle la science. Cette harmonie n'est ni nécessaire ni possible. Il suffit qu'il n'y ait pas de contradiction évidente entre une donnée scientifique démontrée d'une manière absolument irrévocable et une allégation de la Bible également certaine et quant au texte et quant au sens du texte. »

La Raison catholique (février). — Abbé Couget : *L'idée de Patrie d'après l'Evangile*. — L'auteur établit que Jésus-Christ a eu une patrie — qu'il a aimé sa patrie — qu'il a obéi aux lois de son pays — que son patriotisme n'est pas exclusiviste. — Conclusion : « De ces quelques faits ressort clairement que le patriotisme chrétien ne consiste pas dans la haine d'un peuple voisin plus puissant, mais dans l'amour de son propre pays, de ses traditions religieuses et nationales, de ses institutions, dans le respect de ses lois et de ses constitutions, dans la soumission aux autorités constituées. Il en ressort également que si le catholicisme réside dans l'unité de foi, l'unité d'autorité spirituelle, l'unité de culte, il n'est pas le moins du monde l'unification de tous les peuples ou l'internationalisme. Il respecte au contraire l'individualité de chaque nation, mais grandit, épure, ennoblit l'amour de la patrie. « La patrie, a dit Lacordaire, est notre Eglise du Temps, comme l'Eglise est notre patrie de l'Eternité... Sans la patrie, l'homme est un point perdu dans les

hasards du temps et de l'espace... La patrie et l'Eglise, le sentiment national et le sentiment religieux, loin de s'exclure, se fortifient l'un par l'autre... C'est Dieu qui a fait la patrie; c'est lui qui a fait l'Eglise, c'est lui qui a fait aussi l'amour qu'il nous demande pour toutes deux. » (VIe Conf. de Toulouse.)

Bibliographie

CHAMPION (Edme). — *La séparation de l'Eglise et de l'Etat en* 1794. (Introduction à l'histoire religieuse de la Révolution française.) In-18, 280 p., Paris, Colin. Prix, 3 fr. 50. Histoire rétrospective, intéressante, de ce qui se passe sous nos yeux.

DEJOB (CH.). — *La foi religieuse en Italie au XIVe siècle.* In-18, 443 p., Paris, Fontemoing, 1906. Prix, 3 fr. 50.

JOLY (Chanoine Léon). — *Le christianisme et l'Extrême-Orient.* I. *Missions catholiques de l'Inde, de l'Indo-Chine, de la Chine, de la Corée.* In-18, 407 p., Paris, Lethielleux (s. m.). Prix : 3 fr. 50. Sérieuse contribution à l'histoire des missions catholiques. Plaidoyer convaincu et documenté en faveur de la thèse qui affirme que le catholicisme ne fera de grandes et durables conquêtes en Orient que par un clergé indigène. Les missions ont toujours langui, parce que les missionnaires européens y ont trop gardé toute la place dans l'Eglise.

PISANI (P.). — *Répertoire bibliographique de l'épiscopat constitutionnel* (1791-1802). In-8°, 476 p., Paris, Picard, 1907. Excellente contribution à l'histoire de l'Eglise, durant la Révolution.

SALTET (L.). — *Les Réordinations. Etude sur le sacrement de l'ordre.* In-8° VII-416 p., Paris, Gabalda, 1907. Travail de premier ordre sur la question, attestant une grande conscience scientifique.

VENDEUVRE (J.). — *L'exemption de visite monastique.* In-8°, VIII-514 p. Paris, Beauchesne, 1907. Prix : 10 fr.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

Paris. — Imprimerie F. Levé, rue Cassette, 17.

2e Année N° 35 1er Mars 1907

REVUE PRATIQUE
D'APOLOGÉTIQUE

Apologétique

L'Apologétique philosophique de Mgr d'Hulst

(*Suite et fin.*)

Après le problème du monde et celui de l'homme, le problème de Dieu. Sur ce problème, en apparence, point de de divergences entre spiritualistes : pourquoi donc comparer ici la conception thomiste avec celle des autres écoles qui admettent comme elle le vrai Dieu, le Dieu personnel et créateur, l'être parfait et transcendant ? Ou la science doit accepter le théisme, ou, si elle y répugne, sa répugnance doit être la même à l'égard de toutes les expressions de cette doctrine. Et cependant, sur ce point encore, Mgr d'Hulst ne craint pas d'affirmer la supériorité de la philosophie scolastique :

« Nous croyons, dit-il, que, si elle n'a pas le monopole de la vraie théodicée, elle occupe, parmi les défenseurs de cette citadelle du monde moral, une position privilégiée. Nous croyons que ses principes ont servi à fixer la doctrine philosophique du vrai Dieu et que les autres écoles vivent de son héritage. Nous croyons enfin que, pour protéger dans l'esprit de nos contemporains contre de savantes attaques la plus haute des vérités et la plus nécessaire des croyances, c'est à cette philosophie qu'il faut de préférence demander des armes »[1].

1. *La théodicée de l'Ecole et sa valeur scientifique*, p. 372.



La théodicée se divise naturellement en trois parties, selon qu'elle traite de l'existence de Dieu, de sa nature et de son action. Mgr d'Hulst examine successivement, sous ces trois aspects, la valeur relative de la théodicée de l'Ecole.

L'esprit humain rencontre la question de Dieu en cherchant la raison suprême des choses. Or, cette investigation se présente sous trois formes : raison des faits, raison des idées, raison des devoirs ; de là trois ordres de preuves pour établir l'existence du premier Etre : les preuves cosmogoniques, les preuves ontologiques, les preuves morales.

Les premières se réduisent à deux : l'argument de finalité et l'argument de causalité. Or, c'est Aristote qui, le premier, a fait valoir l'argument de finalité, et il absorbe presque en cet argument celui de causalité ; son œuvre suffit pour lui gagner nôtre admiration, mais aussi pour nous faire désirer saint Thomas d'Aquin. L'Ange de l'Ecole donne cinq preuves de l'existence de Dieu ; trois sont des variantes de l'argument de causalité, une est l'argument de finalité, une seule, la quatrième, est d'ordre ontologique ; toutes les cinq sont décisives[1].

Le grand mérite de saint Thomas, c'est d'avoir bien vu et bien indiqué le chemin par lequel nous nous élevons à l'idée de Dieu :

« Nous induisons Dieu, nous ne le voyons pas. Son existence est pour nous objet de jugement (*per compositionem intellectus*), non objet de perception. Telle est la doctrine de l'Ange de l'Ecole. Le passé de la tradition chrétienne lui donnait déjà raison de son temps : car ni l'Ecriture, ni les Pères jusqu'à saint Anselme, — je n'excepte même pas saint Augustin, — ne nous montrent jamais la raison parvenant jusqu'à Dieu par un autre chemin que celui des créatures : *Deum nemo vidit unquam ; invisibilia ejus per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur*. Et la suite de la tradition a confirmé cet enseignement du docteur angélique ; car le Saint-Siège a censuré l'ontologie de Malebranche, et le concile du Vatican, en définissant la *démonstrabilité rationnelle* de l'existence de Dieu, a nettement tracé la route à suivre à travers la création pour arriver au Créateur[2]. »

Mais si saint Thomas est dans la meilleure voie au point

1. *La théodicée de l'Ecole et sa valeur scientifique.*, p. 377.
2. *Mélanges philosophiques*, Le vrai Dieu et l'ordre du monde, p. 222.

de vue de la tradition chrétienne, y est-il aussi au point de vue purement rationnel, le seul qui puisse toucher la plupart des philosophes contemporains ? Oui, répond sans hésiter Mgr d'Hulst.

A ses yeux, « la grande faute commise par les spiritualistes, depuis Descartes jusqu'à la renaissance récente de la scolastique dans les écoles catholiques » a été, dans la démonstration de l'existence de Dieu, leur préférence pour les arguments métaphysiques :

« Ils ont tout concentré dans une citadelle qu'ils croyaient imprenable, mais que le kantisme a minée, en mettant en question la valeur objective des idées, et que le positivisme moderne a tournée, en délaissant l'analyse des axiomes rationnels pour réduire tout le travail de l'esprit à la classification des phénomènes.

Aujourd'hui, quand on veut partir des principes de la raison, on n'est plus compris. On n'arrive à faire écouter un raisonnement qu'en l'appuyant sur une base expérimentale.

De là, pour nous, la nécessité d'accepter ce point de départ, car on n'obtient l'attention des hommes qu'en parlant leur langage.

Nos contemporains nous attirent sur le terrain des faits ; c'est là qu'il faut les suivre, en commençant par leur ouvrir les yeux sur les traces évidentes de finalité que porte l'univers, puis en les obligeant de reconnaître que la science, quoiqu'en disent les positivistes, vit de la recherche des causes, et en les amenant peu à peu à comprendre le témoignage que la causalité seconde rend à la causalité première. Pour mener à bien cette œuvre de conversion intellectuelle, il faut à celui qui l'entreprend une forte culture scientifique ; mais il lui faut aussi un vigoureux esprit philosophique et rien ne le secondera plus que l'intelligence approfondie de la démonstration thomistique.

Il est donc vrai que, en ce qui concerne du moins les preuves cosmogoniques, le progrès se trouve chez les disciples de saint Thomas[1]. »

Chez eux aussi, l'usage légitime de la preuve ontologique ; saint Thomas ne l'a pas négligée :

« Il l'a mise à sa vraie place, il l'a encadrée entre l'argument de causalité et l'argument de finalité, sachant bien qu'elle n'a toute sa valeur que dans un esprit déjà convaincu par l'induction cosmogonique de la nécessité d'un premier Etre. En cela encore saint Thomas nous paraît avoir été fidèle au véritable esprit de la science[2] ».

Du côté de la preuve morale seulement, telle qu'elle a

1. *La théodicée de l'Ecole et sa valeur scientifique*, p. 379.
2. *Ibid.*, p. 381.

été présentée et développée par Kant et ses disciples, il faudrait avouer une certaine infériorité de la part des scolastiques; Mgr d'Hulst le reconnaît à demi et non sans regret :

« Nous ne voulons pas, dit-il, contester la valeur de cet argument. Tout au plus hasarderons-nous une timide interrogation : Ceux qui raisonnent ainsi sont-ils bien sûrs de n'avoir pas déjà la conclusion dans l'esprit, quand ils posent les prémisses qui sont censées le contenir ? Il se peut que la conscience soit un point de départ suffisant pour s'élever jusqu'à Dieu. Mais que cette base est étroite ! que la route est ardue ! que la montée est raide ! et de quels précipices n'est-elle pas bordée ! Si je ne savais déjà, par le témoignage de l'univers, qu'il y a un premier Etre, cause de tout ce qui est, aurais-je l'idée d'aller demander à cet inconnu l'explication d'un phénomène intérieur et tout personnel, tel qu'est en moi le sentiment du devoir ? Ici encore, comme lorsqu'il s'agissait de l'intuition métaphysique, nous dirons : la preuve est bonne en elle-même; mais il est utile, pour s'y confier, d'avoir d'autres assurances.

Quoiqu'il en soit, nous ne ferons pas difficulté d'avouer que cet argument moral ne doit rien à la philosophie de l'Ecole, qui ne lui a pas fait sa place dans la démonstration directe de l'existence de Dieu. Saint Thomas cependant n'en a pas ignoré la valeur lorsqu'il a montré dans la *syndérèse* (conscience morale) *une empreinte de la divine lumière dans notre âme. Quant à Aristote, il avait, ce semble, frayé la voie quand il avait établi l'identité du désirable avec l'intelligible* : Τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νόητον ταὐτο[1]. »

La philosophie scolastique est encore celle qui nous renseignera le plus sûrement sur la nature de Dieu. La difficulté propre à cette partie de la théodicée est qu'aucune expérience ne peut plus nous servir de guide :

« Tout au contraire, l'expérience ne nous apporte que des causes d'erreur, contre lesquelles la raison doit sans cesse réagir en se tenant ferme au principe qui domine toute la philosophie du divin : *Dieu est la cause non causée*, Dieu n'appartient pas à la série des êtres; il est en dehors, au-dessus de la série ; il est *transcendant*... Toutes les aberrations de la philosophie, le panthéisme, l'idéalisme, le naturalisme athée, viennent de ce qu'on méconnaît ce caractère transcendant et inimitable de l'Etre divin[2]. »

Or, voici quel est, à cet égard, le mérite propre de la scolastique :

« Aristote, le premier, a entrevu le mystère de la transcendance. Le premier il a osé affirmer l'identité de l'idéal et du réel. Qu'on relise cet

1. *La théodicée de l'Ecole et sa valeur scientifique*, p. 381, 382.
2. *Ibid.*, p. 383, 384.

admirable chapitre XII de sa *Métaphysique*; on demeurera confondu de la puissance de raison déployée par ce grand initiateur qui n'avait derrière lui que des modèles d'erreur. « Dieu pense, dit-il; que pense-t-il ? Est-ce autre chose que lui-même ? Alors sa pensée dépendrait de cette autre chose, car l'objet domine le pensant. Alors son essence à lui ne serait donc pas la meilleure de toutes. Il y aurait quelque chose de meilleur que l'intelligence divine, ce serait l'intelligible qu'elle pense. Il faut donc écarter cela. *Dieu se pense lui-même dès là qu'il est le meilleur* : Αὐτὸν ἄρα νοεῖ εἴπερ ἐστι τὸ κράτιστον. Et sa pensée est la pensée d'une pensée, c'est à dire l'objet de sa pensée ne fait qu'un avec l'esprit qui le pense : objet et sujet, essence et existence, idée et réalité, toutes ces choses, séparées partout ailleurs, en lui se confondent et s'identifient : Καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις.

« Voilà la vraie théodicée fondée. Saint Thomas survient. Ce qui n'était dans Aristote qu'un éclair de génie, un jet de lumière dont l'éclat fugitif illumine un moment toute son œuvre, pour s'éteindre aussitôt après, sans qu'on en puisse rallumer le foyer, devient sous la plume de l'Ange de l'Ecole une doctrine ferme, consistante, développée jusqu'à ses dernières conséquences, et l'exposition qu'il en fait au début de sa Somme théologique ressemble à ces assises puissantes que le génie de l'homme édifie sous les flots pour offrir une base inébranlable au phare qui doit défier les orages et montrer, à travers la nuit, l'entrée du port. Il faut relire tout entière la troisième question de la première partie de la Somme : *De Dei simplicitate*, et la quatrième : *De Dei perfectione*. Est-ce que Dieu est corps ? Est-ce qu'il y a en Dieu composition de matière et de forme ? Est-ce que Dieu est la même chose que son essence ? Est-ce qu'en Dieu l'essence s'identifie avec l'existence ? Est-ce que Dieu appartient à un genre quelconque ? Est-ce qu'il y a en Dieu des accidents ? Est-ce que Dieu est parfaitement simple ? Est-ce que Dieu est parfait ? Est-ce que Dieu contient les perfections de toutes choses ? Est-ce qu'une créature peut être dite semblable à Dieu ? Voilà la question décomposée par l'analyse en tous ses éléments, voilà la vraie nature de Dieu qui se dégage et s'éclaire peu à peu sous l'effort d'une puissante abstraction. Celui qui s'est approprié cette doctrine *ne voit pas Dieu*, mais il se fait une juste idée de son être transcendant ; il ne le confondra plus jamais avec l'être des créatures, il ne sera plus séduit par le sophisme contenu dans toutes les formules panthéistiques. Si le spiritualisme moderne avait été fidèle à ces enseignements, au lieu de les oublier pour la trompeuse simplicité de l'idéalisme cartésien, il n'aurait pas laissé à l'idéalisme hégélien les victoires faciles qui ont égaré pour plus d'un siècle peut-être la pensée des philosophes. J'ai donc le droit de dire que, pour étudier avec sûreté la nature de Dieu, c'est à l'école du Docteur angélique qu'il faut se mettre, et que là encore le progrès se trouve dans le retour à la tradition des maîtres chrétiens[1]. »

1. *La théodicée de l'Ecole et sa valeur scientifique*, p. 384, 386.

Même conclusion, enfin, si nous envisageons l'action de Dieu.

« En dehors du christianisme, tous les philosophes ont donné dans le même écueil; ils n'ont pas su distinguer les deux actes de Dieu, l'acte immanent qui le fait vivant, l'acte transcendant qui le fait cause... Otez cette distinction, le monde vous apparaît comme le terme essentiel de l'activité divine; il est donc nécessaire comme elle. Dieu sans le monde est une puissance inachevée, l'univers la complète en la faisant passer à l'acte, et nous voici en plein panthéisme... Seuls les docteurs chrétiens ont su voir ce que la raison nous crie, mais ce que l'expérience de notre activité imparfaite, toujours mêlée de potentialité, nous rend si difficile à concevoir : c'est que dans l'opération créatrice tout le contingent se pose hors de la cause. Ce n'est là qu'une application transcendante de la vraie notion de causalité. L'effet est en puissance dans sa cause, il ne s'actualise qu'en dehors d'elle. Quand la cause est imparfaitement active, elle se réalise partiellement elle-même en réalisant son effet; son énergie met en elle quelque chose qui n'y était pas, en même temps qu'elle fait apparaître le terme qu'elle engendre; à la production extérieure de l'effet répond une modification interne de la cause... Supposons une activité infinie. Non seulement aucune production ne l'épuise, mais aucune ne l'appauvrit; elle reste intacte après avoir jeté hors d'elle-même une infinité d'effets. Telle est l'activité divine; et c'est pour cela qu'elle est transcendante et que la contingence, propre aux choses qu'elle engendre, ne pénètre pas en elle... Voilà ce que la philosophie chrétienne a su reconnaître. Le fond de cette doctrine se retrouve chez tous les interprètes de la vraie théologie. Mais, pour en trouver la formule scientifique, il a fallu attendre la savante élaboration du dogme par le génie de la scolastique... Viennent les redoutables questions que la curiosité de notre esprit multiplie autour du grand problème de la Providence : comment Dieu peut-il rester immuable quand ses œuvres sont passagères, nécessaire et absolu quand le terme de ses opérations est contingent; quel peut être le rapport de l'éternité au temps, de l'immensité à l'espace, de la prescience et du concours divins à la liberté de la créature, je ne dis pas que la théodicée de l'école dissipera toutes les ombres et contentera en nous un désir de comprendre qui dépasse notre pouvoir; mais je dis qu'aucune solution, même incomplète, ne paraîtra jamais acceptable que si elle prend pour point de départ la conception théologique et scolastique de l'activité de Dieu[1]. »

C'est à la lumière de ces principes, si nettement formulés et dont il ne s'est jamais départi, que M[gr] d'Hulst a étudié l'idée de Dieu. Il a consacré tout son cours de

1. *La théodicée de l'Ecole et sa valeur scientifique'* p. 386, 390.

1880 à la question de l'existence de Dieu : après l'avoir examinée historiquement dans la philosophie ancienne et moderne, chez les Pères de l'Eglise et les théologiens, il l'a abordée logiquement et l'a résolue par une application patiente et laborieuse des deux principes de finalité et de causalité. Il a complété cette démonstration par une vue générale de l'être divin. Conduit par l'induction à affirmer l'existence d'un être transcendant, c'est-à-dire antérieur, supérieur et extérieur au système cosmique, il a recherché quel mode d'être correspond à cette notion et a développé le concept de la transcendance dans ces quatre propositions : Dieu est acte pur; Dieu est perfection éminente; Dieu est en dehors de tout genre; Dieu est la synthèse vivante de l'idéal et du réel. Le cours de 1881, qui avait pour objet la nature de Dieu et de son action, n'a fait que reprendre, pour la développer analytiquement, cette proposition : il existe une cause transcendante de tout ce qui est; Mgr d'Hulst y affirme de Dieu tout ce qui est impliqué dans cette notion et dans ses dérivées[1].

Combien ne serions-nous pas heureux que Mgr d'Hulst eût mis ce cours en état d'être publié, au lieu de ne nous laisser que les notes sur lesquelles, avec sa prodigieuse facilité de pensée et de parole, il traçait devant ses auditeurs de si riches développements ? De tout cet enseignement, il n'a jugé à propos de livrer à l'impression que cinq conférences, deux de méthode : *Les procédés logiques de la théodicée*, *La théodicée de l'école et sa valeur scientifique*, et trois dogmatiques : *Le vrai Dieu et l'ordre du monde*, *Le vrai Dieu et l'origine du monde*, *Le vrai Dieu et l'âme humaine*, qui sont, à notre avis, au nombre des plus belles qu'il ait écrites. Les apologistes pourront toujours y recourir et y trouver, disposés dans un ordre parfait et présentés de la façon la plus claire, les arguments les plus capables de frapper et de convaincre les intelligences.

Ce ne serait pas un exercice littéraire sans charme et sans profit que de comparer ces conférences didactiques avec celles où, sous forme oratoire, le prédicateur de Notre-Dame a repris pour le grand public les mêmes

1. Cf. *Les procédés logiques de la théodicée*, p. 49-51.

thèses et les mêmes raisonnements dans le carême de 1892. Ces conférences sur *La recherche de Dieu*, *Le vrai Dieu*, *La foi en Dieu*, *La soumission à Dieu*, *L'espérance en Dieu*, *L'amour de Dieu*, rapprochées des cinq que renferment les *Mélanges philosophiques*, forment un exposé accessible et presque complet de la théodicée chrétienne et constituent par là même un des principaux monuments de l'apologétique philosophique de Mgr d'Hulst.

*
* *

Mgr d'Hulst est-il resté jusqu'au bout fidèle à la doctrine qu'il avait adoptée dans la pleine maturité de l'âge et de l'intelligence, ou les courants nouveaux, qui avaient commencé à se dessiner vers la fin de sa vie dans le monde intellectuel, ont-ils exercé sur lui leur influence? A cette question il nous est facile de répondre. La Providence a permis que, six mois avant de mourir, Mgr d'Hulst écrivit en quelque sorte le testament de sa pensée philosophique dans cette conférence qu'il donna au collège de Notre-Dame de la Paix, à Namur, le 18 mai 1896, et qu'il a lui-même appelée « l'examen de conscience final du XIXe siècle au point de vue philosophique[1]. » Il y retraçait d'abord en traits rapides et vigoureux cette évolution de la philosophie séparée, qu'il avait si souvent décrite au cours de son enseignement, puis la tardive renaissance, — la plus grande partie du siècle ayant connu des philosophes chrétiens, mais pas de philosophie chrétienne[2], — de la philosophie chrétienne[3], c'est-à-dire de la philosophie d'Aristote et de saint Thomas. Et il concluait qu'il n'y avait plus que deux doctrines en présence, le monisme évolutionniste et le péripatétisme chrétien, « dont le duel

1. *Nouveaux mélanges oratoires*, t. IV, p. 141.

2. Page 152. Mgr d'Hulst donne pour exemple : Bonald, Bautrain, Lamennais, Ubaghs, Rosmini, Gioberti.

3. Une philosophie est donc chrétienne, d'abord quand elle est une vraie et franche philosophie, ne faisant appel qu'aux ressources natives de l'esprit humain pour asseoir les principes et délimiter le domaine de la connaissance rationnelle; ensuite quand elle respecte tout ce qui la dépasse, tout ce qui se présente à l'intelligence avec les signes reconnus d'un enseignement surnaturel et divin. » Page 151. (*Sur la renaissance de la scolastique*, p. 153.)

formidable allait inaugurer l'âge philosophique dont nous voyons déjà blanchir l'aurore [1] ».

Mgr d'Hulst n'avait-il donc pas observé cette tendance nouvelle qui donnait au vouloir le pas sur le savoir, et que tentaient déjà d'accaparer au profit du christianisme certains penseurs chrétiens? Si; mais il faut avouer d'une part qu'il n'en reconnut pas toute l'importance et de l'autre qu'elle ne lui inspira pas pleine confiance. Il y voyait une regrettable abdication de la raison, une sorte de déclaration d'impuissance; il ne croyait pas qu'aucun dogmatisme moral pût contenir le criticisme intellectuel, source à ses yeux de tout scepticisme. Ecoutons-le.

« C'est encore une philosophie de la volonté, dit-il, après avoir parlé de Schopenhauer et de son école, mais infiniment plus morale dans ses tendances, que celle qu'a tenté d'acclimater, il y a vingt ans, l'école néo-criticiste de M. Renouvier. Plus d'un philosophe a remarqué — et notamment un des meilleurs et des plus éminents, qui est, en outre, un grand chrétien, M. Ollé-Laprune — que la recherche de la vérité est aussi une œuvre morale et méritoire. Partant de ce fait, qu'on ne saurait plus contester, les philosophes dont je parle allaient jusqu'à subordonner la vérité, cet absolu, à cette contingence, la liberté humaine. Descartes avait fait dépendre de la volonté de Dieu les essences des choses : c'était déjà trop; mais à cette volonté parfaite qui plonge sa racine dans l'être nécessaire, substituez notre volonté chercheuse et défaillante, et voyez ce qui reste pour fonder la connaissance et écarter le scepticisme. Ces tentatives d'appuyer sur le vouloir l'explication suprême des choses accusent le désarroi de la philosophie séparée; toutefois, elles n'ont exercé sur la pensée contemporaine qu'une influence assez restreinte [2]. »

Ce jugement, dans sa forme sévère, ne visait que « la philosophie séparée », mais il atteignait par contre-coup, et toute mesure gardée, les penseurs chrétiens de même orientation. Mgr d'Hulst dénonçait même, chez le plus distingué représentant de la jeune école, une involontaire complicité avec la doctrine de l'immanence et, par conséquent, du monisme évolutionniste :

« Et cette tendance n'est pas particulière aux ennemis de notre foi. Elle se retrouve jusque dans de hautes intelligences qui demeurent attachées au christianisme, mais qui, d'un commerce

1. Page 154.
2. Pages 145, 146.

trop intime avec une philosophie téméraire, ont contracté des habitudes de pensée difficilement conciliables avec les données primordiales de la conception chrétienne. Je citerai avec regret, à cause de l'estime et de la sympathie qu'il m'inspire, un jeune philosophe dont la thèse sur l'*Action* représente un effort puissant et sincère pour concilier les exigences de la pensée moderne avec la doctrine révélée. Dans des travaux postérieurs, M. Maurice Blondel a laissé paraître de troublantes complaisances pour un certain monisme, dont je n'aperçois pas l'accord possible avec l'idée du surnaturel[1]. »

Ainsi pouvait conclure Mgr d'Hulst :

« C'est à l'esprit moderne tout entier, c'est à une vaste conspiration des intelligences que le christianisme intellectuel aura bientôt affaire, s'il veut défendre ses principes essentiels[2]. »

Mgr d'Hulst demeurait donc inébranlablement attaché à la philosophie thomiste et, tout en reconnaissant qu'il était encore trop tôt pour juger le mouvement auquel Léon XIII avait donné une si forte impulsion, il affirmait une fois de plus qu'il y avait quelque chose de fixe et d'acquis dans cette philosophie et que ce quelque chose :

« fournissait le meilleur terrain pour la réconciliation de la métaphysique et de la science, pour la résistance à ces doctrines funestes qui ne laissent plus rien debout, transportant aux premiers principes le caractère mobile qui appartient aux phénomènes et entraînant l'absolu lui-même dans le perpétuel écoulement des choses[3]».

C'était bien la thèse de toute sa vie ; et de même qu'il gardait sa foi dans la raison, de même il la gardait profonde, ardente, enthousiaste, en la science, dont il chante une dernière fois, dans cette même conférence, les con-

1. Pages 149, 150.
2. Page 150. A propos du néo-christianisme de M. Paul Desjardins, Mgr d'Hulst, dans un article du *Correspondant* du 10 novembre 1893, a signalé et réfuté par avance avec verve et logique les conceptions de quelques penseurs, en un sens, *néo-chrétiens* eux aussi, qui avec plus d'esprit philosophique ont repris et poursuivi des idées analogues à celles qu'avançait alors M. Paul Desjardins. Il a raillé, comme il convient, la ridicule prétention qui exclut de la pensée moderne quiconque ne relève pas de Kant ; il a démasqué le sophisme qui, sous prétexte que « la vérité est la vie de l'âme », arrache à la vérité son caractère absolu ; il a montré comment l'esprit chrétien ne peut pas être uniquement fondé dans la conscience, qu'il dépend forcément de faits historiques, lesquels à leur tour ne peuvent pas s'évanouir dans le symbole, et que le dit esprit chrétien n'en est pas pour cela moins intangible ; enfin, il a réduit à ses justes proportions la théorie de l'évolution de la vérité et du sens des mots religieux, dont on abuse si étrangement aujourd'hui.
3. Page 154.

quêtes, les bienfaits et les héros même dans le camp ennemi.

« On peut et l'on doit reconnaître que ces hardis pionniers ont mis au service de théories contestables ou erronées une rare sagacité, un don merveilleux d'analyse, des vues parfois profondes qui ont renouvelé plus d'une province de la philosophie. Comment contester, par exemple, que la psychologie soit redevable de véritables progrès aux observations psycho-physiologiques de Fechner et de Wundt, aux analyses de Taine, à la conception des idées-forces de Fouillée, aux recherches de Pierre Janet sur l'automatisme, aux immenses travaux qu'ont provoqués les phénomènes de l'hypnotisme et de la suggestion[1] ? »

« Ne déclinons aucun effort, ne redoutons aucune lumière[2] », tel fut le dernier mot de ce testament philosophique, qui répondait admirablement à cette autre parole prononcée par Mgr d'Hulst presque au début de sa carrière d'enseignement : « Laissons-nous défier au tournoi de la science, devenons même, s'il se peut, les provocateurs[3]. »

Et maintenant, quel jugement porter sur cet ensemble de travaux ? J'ai fait au seuil de cette étude les réserves qui m'ont paru nécessaires et j'ai marqué pourquoi Mgr d'Hulst n'avait pu qu'indiquer ce qu'il considérait comme l'œuvre à faire, sans la faire lui-même. Je résumerai d'un mot ma critique et je la maintiendrai du même coup dans ses justes limites, en disant que cette apologétique philosophique porte sa date : n'est-ce pas d'ailleurs le propre de toute apologétique ?

Mgr d'Hulst, après avoir prédit le duel du monisme évolutionniste et du péripatétisme chrétien, souriait lui-même du rôle de prophète qu'il semblait s'attribuer[4]. En fait, les choses ont tourné autrement qu'il n'inclinait à le croire et le duel annoncé n'a pas eu lieu. Le péripatétisme chrétien, malgré de très honorables travaux, ne paraît pas avoir gagné beaucoup de terrain en dehors des écoles catholiques ; le monisme évolutionniste en a perdu. La thèse évolutionniste elle-même n'apparaît plus guère à un grand

1. Page 155.
2. Page 158.
3. *Les procédés logiques de la théodicée*, p. 68 ; leçon faite en 1881.
4. Page 154.

nombre de savants que comme une hypothèse commode et invérifiable.

La scène est en grande partie occupée, — en attendant que de nouveaux figurants y montent, — par ces philosophies de la volonté dont Mgr d'Hulst n'avait qu'imparfaitement entrevu le rôle et l'avenir, tout en en pressentant les faiblesses.

Enfin et surtout, le point de vue fondamental de Mgr d'Hulst, le point de vue *scientifique*, reposant sur cette foi en la science, commune à Mgr d'Hulst et à ses adversaires, jouit aujourd'hui d'une bien moindre faveur qu'il y a vingt-cinq ans.

Qu'on y regarde de près et l'on constatera que, malgré le dessein très arrêté chez lui de distinguer la philosophie de la science, Mgr d'Hulst a laissé subsister entre elles tant de points de contact qu'elles se compénètrent plus d'une fois. D'abord, il introduit dans la philosophie une science, la psychologie qui, en tant que psychologie, n'est qu'une organisation de phénomènes observés[1]. Puis il fait de la philosophie elle-même une science[2], selon l'ancienne définition scolastique « science des causes premières ». Enfin, il met de la philosophie dans toute science, soit qu'il déclare que tout savant est forcément métaphysicien, soit qu'il recherche la valeur scientifique de la métaphysique, soit qu'il travaille à constituer la synthèse des sciences, car par là on ne peut entendre autre chose, ou que « la totalisation du savoir humain », à la façon d'Auguste Comte, ou que la métaphysique dans les sciences, ce qui est incontestablement le sens auquel s'attache Mgr d'Hulst et le point de vue auquel il se place pour affirmer constamment que le kantisme, envisagé comme il l'envisage en général, compromet la science. Il admet non seulement les faits acquis par la science, mais le bien fondé de certaines hypothèses, celles de Berthelot, par exemple; ainsi molécules et atomes sont pour lui des *réalités expérimentales* ; et c'est sur de telles données

1. *Mélanges philosophiques*, Le rôle de la philosophie, p. 37. Voir comment Mgr d'Hulst y voit autre chose et la comprend autrement que les positivistes.
2. *Ibid.*, Le rôle de la philosophie, p. 12.

qu'il établit tous ses essais d'adaptation entre les résultats de la science et la philosophie scolastique.

Or, aujourd'hui on tend à ne voir en tout ceci que des symboles et des formules et dans l'atomisme qu'une théorie. Entre la science ainsi conçue et la religion ou la philosophie chrétienne, il y a une telle hétérogénéité que tout conflit entre les deux deviendrait impossible; mais inutile aussi toute tentative d'accord et, du même coup, une part notable de l'apologétique de Mgr d'Hulst deviendrait caduque.

Personnellement, nous estimons le point de vue de Mgr d'Hulst plus vrai que celui où se placent beaucoup de ceux, philosophes ou savants, qui sont venus après lui; ce n'est pas en multipliant nos raisons de douter que l'on fortifiera nos raisons de croire.

Mais quand ce point de vue aurait vieilli et serait celui d'une génération en train de disparaître, ce ne serait pas une raison pour méconnaître l'importance et la grandeur de l'œuvre accomplie par Mgr d'Hulst. C'est aux adversaires de son temps qu'un apologiste a à faire; ce sont les théories en vogue qu'il doit critiquer, quand il les croit contraires à la bonne doctrine; il ne lui appartient pas de désarmer les ennemis de demain. Lutter, comme l'a fait Mgr d'Hulst, contre l'idéalisme, contre le positivisme, contre le monisme évolutionniste, ce n'était pas une entreprise inutile. Et, si telles de ces doctrines ont aujourd'hui perdu de leur crédit, qui pourrait dire que les polémiques soutenues par Mgr d'Hulst et les idées répandues par lui n'y sont par pour quelque chose ? Outre que, quand il s'agit d'hommes de cette valeur, certaines de leurs idées et certaines de leurs formules, quel que soit le cas particulier qui les ait provoquées, ont une portée générale et entrent pour toujours dans la circulation.

Enfin ne lui saura-t-on pas gré d'avoir défendu avec tant de puissance, de vigueur, de clarté, ces thèses fondamentales qu'il faut toujours défendre, puisqu'elles sont toujours attaquées, de l'existence de Dieu, de la Providence, de la spiritualité, de l'immortalité de l'âme, du devoir, de la liberté ?

Au service de ces grandes causes, Mgr d'Hulst a mis un

esprit merveilleusement philosophique et un style qui suffirait à trahir en lui le philosophe. Sérénité, limpidité de la pensée, plénitude, vigueur de l'expression, heureuses trouvailles, hauteur aristocratique de la forme, il n'y a pas eu, depuis Malebranche, de plus belle langue philosophique française.

Si donc, au terme de cette étude, nous osons exprimer une dernière fois le regret que les vicissitudes de sa carrière et la multiplicité de ses travaux n'aient pas permis à Mgr d'Hulst de donner toute sa mesure comme penseur original, nous rendrons aussi un hommage convaincu à l'apologiste philosophe dont les travaux ont déjà fourni et continueront toujours à fournir, présentés sous la forme la plus brillante, les arguments les plus solides en faveur du spiritualisme chrétien.

ALFRED BAUDRILLART.

Questions et réponses

Ainsi que l'annonçait notre numéro du 15 février (p. 616), nous publions la communication de M. H. Bremond sur Newman et nous la faisons suivre des observations de M. Lebreton. Nos lecteurs distingueront sans peine les deux questions qui font l'objet de cette intéressante controverse : 1° Quelle a été, au juste, la pensée de Newman en Apologétique; 2° la conscience religieuse est-elle, en Apologétique, le suprême critère de vérité. Sur le premier point, question de fait, la pensée de Newman semble avoir été assez variable pour fournir des textes aux deux camps. Sur le second point, question de doctrine, nous admettons, d'accord avec notre chroniqueur de théologie, que, si l'expérience de la valeur religieuse d'une doctrine est un secours qu'on ne saura jamais trop exploiter et dont on ne doit jamais se priver parce qu'il n'y a point d'argument qui agisse plus efficacement sur la volonté, cependant il appartient à des critères externes comme l'autorité de l'Eglise de discerner entre des doctrines qui sollicitent et même conduisent le cœur humain à bien vivre. — NOTE DE LA DIRECTION.

Apologie pour les newmanistes français

La question est de savoir si, oui ou non, le « Newman » qui inspire tant et de si graves inquiétudes aux scolastiques d'aujourd'hui est bien le véritable Newman. Les newmanistes français, bonnes gens à coup sûr, mais trop enclins aux idées modernes, n'auraient-ils pas travesti la doctrine, faussé le « message » de ce docteur ? Il resterait, lui, pleinement d'accord avec la philosophie traditionnelle, et ceux qui seraient à même de l'étudier d'original pourraient le prendre pour un maître de tout repos. Ceux, au contraire, qui le connaîtraient simplement d'après nos livres français, ne trouveraient dans ces livres que les « imaginations » d'interprètes infidèles.

Est-ce bien vrai ? Un simple petit fait que nous avions rappelé nous-mêmes à plusieurs reprises aurait dû, semble-t-il, suffire à orienter sur ce point les réflexions des théologiens. De son vivant même et dès avant la naissance de ces interprètes français qui sont aujourd'hui sur la sellette, Newman était suspect, et plus que suspect, à des scolastiques de marque, tels que le R. P. Harper S. J. et William G. Ward. On sait aussi quelle était, en ces temps reculés, la pensée de l'archevêque de Westminster. Nous voyons avec grande joie que Mgr Bourne ne regarde pas Newman comme « le plus dangereux des catholiques anglais », mais la réhabilitation de l'illustre docteur n'est pas encore complète. Hier encore deux écrivains

dont la compétence ne fait doute pour personne, M. Baudin, intellectualiste décidé et M. de Grandmaison, scolastique notoire, découvraient dans les œuvres de Newman les graves ferments d'erreur que W. G. Ward, le P. Harper et beaucoup d'autres avaient dénoncés avant eux. Ni M. Baudin, ni même M. de Grandmaison ne croient devoir s'en prendre aux interprètes français de Newman. Le premier accepte avec une absolue confiance les livres où nous avons essayé de définir la pensée du maître, et le second, qui remonte aux sources, arrive aux mêmes conclusions que le premier. A vrai dire, je ne crois pas qu'on reproche à M. de Grandmaison d'avoir parlé de nous avec trop de tendresse, mais je ne crois pas non plus que personne ait plus que lui rendu justice à l'exactitude de nos analyses. Dès qu'il s'agit de conclure, nous commençons à nous séparer. Pour lui, Newman n'est pas un « maître », et nous estimons au contraire que, dans l'état présent des esprits, il n'est pas de maître plus bienfaisant. Mais aussi longtemps que nous travaillons de part et d'autre à fixer *in abstracto* les grandes lignes de la philosophie newmanienne, nous marchons la main dans la main. Je me retrouve dans chaque page des deux articles de M. de Grandmaison[1] avec une vanité qui paraîtra bien excusable à ceux qui apprécient, autant que je fais, le caractère et le talent de cet écrivain. Détail piquant et révélateur, le plus newmaniste des deux ne semble pas être celui qu'on pense, et M. de Grandmaison me reproche, à plusieurs reprises, d'avoir insisté avec trop de sévérité sur les lacunes de Newman. Lui-même néanmoins pense trouver dans tel discours d'Oxford « les traces non équivoques d'un état d'esprit assez voisin de celui qui ne voit, dans les énoncés dogmatiques, que des symboles autorisés de vérités inconnaissables ». Il parle des « fruits amers » de l'anti-intellectualisme newmanien. Avec des respects infinis, mais sans ambages, il montre, au plus profond de la pensée newmanienne, la semence logique de la pire hérésie des temps modernes. « La présence de l'hypothèse conceptualiste dans l'œuvre de Newman rend moins étonnantes les traces, dans cette même œuvre, de la conception séduisante et subtile à laquelle Huxley a donné le nom d'agnosticisme. » Enfin, signalant comme nous l'avions fait, les deux *manières* de Newman, il n'hésite pas à ajouter : « Je suis, pour ma part, très heureux des atténuations, des concessions, des corrections qui se font jour dans la seconde manière, mais, il faut reconnaître que, en insistant sur la première, en la présentant comme l'expression de la pensée intime et originale de Newman, ses biographes et ses critiques ont raison[2]. »

J'attendais naïvement de la chronique de M. Lebreton un témoignage aussi flatteur. Car, lui aussi, ce jeune maître, je le tiens pour une des plus chères espérances de notre littérature religieuse,

1. Et jusque dans le titre même de ces articles, « Newman considéré comme maître ». « Maître » veut dire ici professeur de théologie et auteur de manuel. Jamais aucun newmaniste n'a attribué à Newman ce mérite particulier. Cf. *Essai de biographie*, p. 418.

2 *Etudes*, 5 janvier 1907, p. 45, 62, etc.

et pour un de ces adversaires irréductibles, dont je suivrai toujours les prouesses avec une vive, confiante et cordiale sympathie. Je savais trop, hélas ! que M. Lebreton, plus intellectualiste que personne, ne ferait aucune grâce à la philosophie newmanienne, mais je n'aurais pas cru qu'il dut jamais adopter l'opinion de ceux qui nous représentent comme des interprètes infidèles. C'est là pourtant le plan de campagne qu'il a choisi. Si, d'une part en effet, il vante « la perspicacité » de M. de Grandmaison, de l'autre, il formule sur notre compte les plus graves réserves. Sans trop affirmer que Newman soit pleinement orthodoxe, il semble très assuré que nous ne le sommes pas du tout. Voyons pour quelles raisons.

J'examinerai d'abord, mais brièvement et pour cause, les deux arguments d'autorité qu'il invoque contre nous, l'article de M. Wilfrid Ward et le discours de Westminster.

L'été dernier, pour des raisons à lui et à moi connues, M. Wilfrid Ward jugea nécessaire de me renier avec éclat dans le *Tablet*, qui est, comme chacun sait, l'*Osservatore Romano* de l'Angleterre. Français, et donc fatalement scolastique, je n'avais rien compris à Newman. Davantage encore, j'avais altéré le texte même de ce docteur par des interpolations de mon cru. Tels étaient, en deux mots, les anathèmes de M. Ward. Un théologien qui n'est pas suspect de scolasticisme, mais qui est bien l'âme la plus droite et la plus généreuse que je connaisse, le P. Tyrrell, ne put se tenir de prendre ma défense. Il est de ceux qui aiment mieux s'exposer à la foudre que faire dévier le courant sur leurs propres amis. Le numéro suivant du *Tablet* publia une réponse de lui, sous la signature de *Francophil*. La manière du P. Tyrrell est assez connue en Angleterre et personne ne s'y trompa, M. W. Ward moins que personne. La *Vérité française* s'étant empressée de reproduire les accusations de M. Ward, je dus répondre moi-même. Ce sont là de menus faits, mais assurément M. Lebreton aurait mentionné ces deux réponses, s'il en avait eu connaissance. Toutefois, il me permettra de regretter l'insistance avec laquelle il renvoie ses lecteurs au réquisitoire de M. Ward. Alors même que cet excellent historien mériterait d'être pris au sérieux comme philosophe, serions-nous obligés de le croire sur parole, s'il lui plaisait de dire en deux mots qu'un auteur, quel qu'il fût, n'a rien compris à Newman. En dehors de cette exécution sommaire, il ne formule qu'une seule accusation précise, et c'est une accusation de faux. M. Lebreton a trop de loyauté et de délicatesse pour le suivre jusque-là. Il ne retient que l'expression la plus atténuée de ce grief et cite simplement les lignes où M. Ward me reproche mes nombreux contre-sens. Qu'à cela ne tienne! Sur ce point les docteurs se divisent. M. Lebreton me donne tort et le P. Tyrrell me donne raison. Je suis plutôt de l'avis de ce dernier, mais enfin, M. Ward avait dit expressément autre chose. Pourquoi louer sans réserve la compétence de M. Ward?

Aucun des newmanistes français n'est nommé dans le discours de Mgr Bourne, mais on voit, du premier coup d'œil, que ce discours, ensemble et détail, a été inspiré par l'article de Mgr Ward. Ce sont

les mêmes arguments et présentés le plus souvent dans les mêmes termes. Comment en serait-il autrement ? Chargé d'un vaste diocèse, un évêque, aussi zélé que Mgr Bourne, n'a certes pas le temps d'étudier les livres qui paraissent chez nous sur le cardinal Newman. Force est donc bien au savant prélat de s'en tenir, sur une aussi mince matière, aux rapports de ses conseillers. Très homme d' glise, et de plus biographe officiel de Newman, M. Wilfrid Ward avait offert ses services. On pouvait, on devait croire que seuls un devoir criant et une triple évidence avaient pu décider ce galant homme à excommunier ses amis. Quoiqu'il en soit, Mgr Bourne a cru devoir accueillir ces critiques, et les newmanistes français se trouvent aujourd'hui condamnés non plus par un journaliste, mais par le successeur de Wiseman et de Manning. Professant un respect infini pour une parole qui tombe de si haut, je ne me permettrai pas de répondre au discours de Mgr Bourne. Je m'étonnerai seulement que M. Lebreton, en possession d'un semblable document, n'ait pas éprouvé le besoin d'en commenter le sens et d'en préciser la portée. Mgr Bourne a t-il entendu parler comme patriote anglais, ou comme évêque, comme juge de la foi, ou simplement comme défenseur de Newman ? M. Lebreton ne nous le dit pas. Le discours désavoue les « interprètes sans mission ». Qu'est-ce à dire, et quelle est ici la mission requise? Les œuvres de Newman sont-elles, d'ores et déjà, assimilables au *depositum fidei* et à telles autres œuvres que l'Eglise a consacrées en les plaçant sur l'autel de ses conciles ! Un travail assidu, les grades théologiques ordinaires, l'*imprimatur* et les encouragements de nos évêques français, en fallait-il davantage pour nous donner le droit d'étudier un docteur contemporain ? On nous objecte que les Français en tant que Français, c'est-à-dire en tant que logiciens « toujours enclins à construire des systèmes logiques », sont assurés de méconnaître la pensée d'un théologien d'outre-Manche. Soit, mais à ce compte, quelle est, en matière newmanienne, l'autorité de M. de Grandmaison, de M. Baudin, de M. Lebreton lui-même, tous — et j'en suis fier — Français de France ? Serions-nous de plus intrépides logiciens que ces excellents scolastiques ? M. Lebreton ne nous le dit pas. « Le cardinal Newman n'a jamais prétendu ériger ainsi un système » je croyais, pour mon compte, l'avoir assez repété, mais enfin les critiques, après s'être demandé ce que Newman a voulu faire, n'ont ils pas le droit d'examiner ce qu'il a fait ? Qu'est-ce qu'un enseignement, une doctrine, et un docteur sans système ? Bon gré mal gré, on n'écrit pas vingt discours sur la foi, et une *Grammaire de l'assentiment* sans insinuer quelque système. La défense imaginée par M. Ward le mènera plus loin qu'il ne pense. En effet elle ne tend pas, logiquement, à autre chose qu'à soustraire Newman et, avec lui, tous les théologiens anglo-saxons à l'examen des scolastiques ou autres penseurs latins, et à l'autorité doctrinale de l'Eglise. On semble en effet nous menacer d'une condamnation plus solennelle, mais avant de nous condamner comme interprètes infidèles, le tribunal devant lequel on nous défère voudra savoir quelle est au juste la pensée, la doctrine, en un mot le système qu'on

nous accuse d'avoir perverti. On ne nous dit pas davantage à qui s'adressent les repro ches de Mgr Bourne. Le discours réprouve, en bloc, les commentateurs qui prêtent à Newman des doctrines dangereuses, et malgré moi je songe à M. Lebreton qui a loué la perspicacité de M. de Grandmaison, à M. de Grandmaison qui a parlé de l'agnosticisme de Newman et qui s'est rallié à M. Baudin, à ce dernier enfin qui s'est montré envers Newman plus impitoyable que les deux autres. Et que d'illustres morts ne faudra-t-il pas joindre au cortège, le P. Harper, Manning, et le propre père de M. Wilfrid Ward ! Nos avocats du moins demanderont les circonstances atténuantes. Si nous n'avons rien caché de la pensée profonde du maître, si nous avons reconnu que, *intellectualisee* à outrance, sa doctrine pourrait faire des victimes, nous avons toujours soutenu que prise dans son ensemble et vivifiée par le témoignage d'une foi vivante, l'influence de Newman ne ferait que du bien aux hommes de notre temps. C'est à nous cependant et à nous seul que semblent s'adresser les critiques et les menaces. Encore une fois ne convenait-il pas d'éclaircir les difficultés de ce document avant de l'utiliser contre nous ?

Le plus curieux en tout ceci, est que M. Lebreton et M. Ward ne sont nullement d'accord sur le problème newmanien. M. Ward, avec une simplicité touchante et qui pourra lui jouer quelque mauvais tour, monte la garde autour de l'*Essai* de 1845 sur le développement du dogme. Il ne semble pas voir que ce livre ne peut paraître suspect que dans la mesure où il reproduit la philosophie des *University sermons* et de la *Grammar of assent*. Newman, historien du dogme, n'éveillera jamais que la défiance des ignorants ; Newman, philosophe et critique de l'idée même de dogme, se trouvera fatalement en conflit avec les représentants les plus autorisés de la philosophie traditionnelle. Tout le monde sait fort bien que le grand cardinal, bien loin d'être un *minimiseur*, défend au contraire, et avec une énergie sans égale, contre les libéraux de toutes nuances, les moindres parcelles de la vérité révélée ; mais plusieurs se demandent avec inquiétude ce que deviendraient ces mêmes dogmes chrétiens entre les mains d'un logicien à outrance, qui leur appliquerait sans pitié les principes newmaniens sur la psychologie de la foi. Voilà le problème que se sont posés tour à tour le P. Harper, M. Baudin et M. de Grandmaison. Toutes leurs difficultés se ramènent à cette objection maîtresse, et nous-mêmes, exposant *more scolastico* la philosophie newmanienne, nous sommes arrivé au même *schema* que les adversaires de Newmann.

Chacun a sa façon de poser l'unique problème. De mon côté, j'ai cru devoir chercher une formule que l'on pût proposer sans danger au commnn des lecteurs, et qui pourtant laissât clairement deviner aux théologiens les conséquences logiques du système. J'ai donc placé, au nombre des trois principes directeurs du newmanisme, ce que j'ai appelé le principe du *primat de la conscience*, et il m'a paru qu'en m'exprimant de la sorte, d'une part je ne professais rien que d'édifiant pour les âmes simples, et que, d'autre part, je traduisais

avec une clarté suffisante, la pensée profonde de Newmam. M. Lebreton estime que je me suis gravement trompé sur ce dernier point.

« Ma conscience d'abord, le pape ensuite », ainsi parlait Newman et dans un certain sens, ainsi doit parler tout le monde. M. Lebreton ne songe donc pas à biffer d'un trait de plume la primauté de la conscience, mais il estime que Newman n'a pas compris cette primauté dans le sens où nous disons qu'il l'a comprise. Il prépare donc, en bon scolastique, les distinctions qui doivent tout à la fois préciser la saine doctrine, nous convaincre de nos erreurs d'interprétation et venger l'orthodoxie de Newmann. « Ce principe, écrit-il, est susceptible d'interprétations multiples : on peut faire du jugement de la conscience un critère purement négatif : je tiens pour fausse toute doctrine que ma conscience juge certainement immorale; ce principe est très juste et en même temps très newmanien (j'aurais cru pour ma part que ce principe était simplement humain et que tous, newmaniens ou non, l'admettaient également[1]).

On peut encore éclairer par le témoignage de la conscience la valeur morale d'une religion... on peut enfin faire de la conscience morale le juge souverain qui prononce en dernier ressort sur la vérité de chaque dogme, en le jugeant par l'expérience religieuse. »

En deux mots : La conscience est souveraine : *distinguo* ; d'une primauté simplement négative, *concedo*; d'une primauté positive, *subdistinguo;* d'une primauté de confirmation, *concedo*; d'une primauté d'investigation, d'illumination, et de juridiction suprême, *nego*. D'après M. Lebreton, Newman n'aurait jamais rien écrit ni pensé, ni impliqué de contraire à ces distinctions décisives.

Juste ciel, est-ce bien moi qui parle de la sorte et que diront mes amis quand ils me verront polir ainsi la lance des tournois scolastiques et « mettre en forme » les arguments de mon adversaire. J'avais bien cru dire un éternel adieu à ces brillants exercices, renoncer pour toujours aux affirmations intrépides et aux négations éperdues. Mais enfin il me faut accepter le duel tel qu'on me le propose. Je répondrai donc par un simple *transeat* à la doctrine générale que formule M. Lebreton. Est-ce vrai, est-ce faux, je n'en sais rien. Ce n'est pas de mon opinion à moi qu'il s'agit. Quand à l'opinion de Newman, reprenant point par point les savantes distinctions qui prétendent la définir, je réponds avec une assurance tranquille : L'auteur de la *Grammar of assent* attribue à la conscience, non seulement une primauté négative et le simple pouvoir de confirmer par son témoignage une doctrine déjà connue, mais il lui attribue encore et surtout une primauté positive, un pouvoir d'investigation, d'illumination et de juridiction suprême. Tel est son enseignement exprès et sa doctrine consciente, tel est, à plus forte raison

1. « Si je te demandais quelle sorte de peintre est Zeuxis et que tu me répondisses qu'il peint des animaux, n'aurai-je pas raison de te demander en outre quels animaux il peint et sur quoi » *Gorgias*. Je ne vois d'ailleurs aucune difficulté à ce qu'on prenne cette formule négative et universellement admise pour exprimer le newmanisme, mais à la condition que l'on montre dans ce principe quelque chose de nouveau et que tout le monde ne songe pas à en déduire.

encore, le système qui découle, en bonne logique, de ses idées. Ceci prouvé, je reviendrai sur le principe de la distinction que l'on nous oppose, et je tâcherai de montrer que cette distinction se contredit et se réfute elle-même. Le duel commence.

« Il faut vraiment, écrit M. Lebreton, que la pensée du grand cardinal ait été bien éloignée de celle qu'on lui prête, pour que dans toute son œuvre un critique aussi pénétrant, (ici, je salue de l'épée) un lecteur aussi assidu (je salue encore) n'ait pu relever que deux ou trois textes dont aucun, j'ose l'affirmer, ne comporte l'interprétation qu'il en donne. »

On voit nettement la tactique de mon adversaire. A tous les textes que j'apporterai pour montrer que Newman a célébré la primauté de la conscience, on me répondra par ces deux mots : primauté négative, *concedo* ; positive, *nego*.

Trois textes ! Je renonce à comprendre pourquoi M. Lebreton, au lieu de s'attaquer au livre technique où j'ai exposé sur ce sujet la doctrine de Newman, c'est-à-dire, à la *Psychologie de la Foi*, se borne à refuter les cinq ou six pages de l'*épilogue* doctrinal que j'ai ajouté à un autre livre, presque exclusivement consacré à la psychologie et à la *vie intérieure* de Newman. Ce petit chapitre de l'épilogue je l'ai donné, en termes exprès, comme le résumé rapide de la *Psychologie de la Foi*. Quant aux textes menacés, il y en a quatre, mais le dernier couvre à lui seul presque deux pages. Ceci soit dit, non pour éviter le combat — à Dieu ne plaise ! — mais simplement pour édifier le lecteur sur la prétendue pénurie de mes citations.

De ces quatre textes, M. Lebreton oublie de discuter le premier. Le voici. « Il est évident, écrit Newman, que la conscience est, dans notre esprit, le principe essentiel et la sanction de la religion[2]. »

J'attends qu'on nous montre dans cette phrase une pure et simple réplique du principe de M. Lebreton, à savoir : « Je tiens pour fausse toute doctrine que ma conscience juge certainement immorale. »

J'en dirai autant du second texte. Newman racontant par suite de quel travail intérieur il a renoncé aux dogmes calvinistes, après avoir fait leur juste part à la logique et aux influences extérieures[1] ajoute « mais après tout, la doctrine *évangélical*, considérée comme système et dans les points qui lui sont particuliers, *n'avait point répondu d'abord à son expérience personnelle* ». D'abord, *from the first*, et donc, antérieurement à tous autres germes de doute, il avait senti vaciller en lui les dogmes *évangélical*, parce que sa conscience, son expérience personnelle ne lui semblaient pas s'accorder avec ces dogmes. S'agit-il ici d'une doctrine certainement immorale ? Non, il reconnait lui-même que, pris en bloc, cet enseignement lui a fait du bien. Il le critique néanmoins, il le juge, il commence à le condam-

1. *It is obvious that Conscience is the essential principle and sanction of Religion in the mind. Univ. Serm.* II, p. 19, édit. 1843.

2. En effet, dans le cas particulier de Newman, le critère souverain de la conscience n'exclut aucunement le secours de l'éducation et des autres moyens de connaissance. Je ne me suis pas lassé de le rappeler.

ner, et pourquoi ? parce que sa conscience se refuse à sanctionner cette doctrine. Il investit donc sa propre conscience d'un droit positif et d'une juridiction directe. En droit, et en fait, sommes-nous loin de reconnaître la primauté de la conscience [1].

Passons au troisième texte : « Si la succession apostolique n'était pas un principe moral, elle ne vaudrait pas grand chose. » Il est difficile d'exprimer plus nettement la primauté, et j'allais dire l'*unicité* du critère de la conscience, en matière dogmatique. Voilà donc le dogme, le grand principe de la succession apostolique, le centre même, la raison et l'enjeu de tout le mouvement d'Oxford, et de ce dogme capital, Newman ose écrire : « Si ce n'était là un principe moral, (s'il ne traduisait pas la théologie de ma conscience,) je n'en ferais pas de cas. » Nous savons, par ailleurs, qu'aux yeux de Newman le moindre dogme est chose sacrée. « Comme si nous pouvions être assez ingrats, écrit-il quelque part, pour rejeter au fond de l'abîme quelqu'un de ces joyaux que Dieu en a rapportés pour nous les donner [2] ! » Et cependant le voilà, tout prêt, semble-t-il, à rejeter au fond de l'abîme comme une chose de rien, non pas une vérité secondaire, mais un pareil dogme, si on lui prouvait, par impossible, que ce dogme n'a aucune valeur morale. Evidemment il n'a pas employé la formule que M. Lebreton lui suggère. Il n'a pas dit, en propres termes : « Je ne croirais pas à la vérité de ce principe si je n'y trouvais un bienfait pour ma vie morale. » Mais il ne s'est pas exprimé d'une manière moins nette ni moins catégorique. Pour lui, à qui tout dogme est d'un prix infini, la succession apostolique n'aurait pas d'importance, et, par conséquent, ne serait pas un dogme, ne serait pas un objet de foi, si cette vérité n'était avant tout un principe moral, *an ethical principle*.

Le quatrième texte ne me semble pas moins décisif. « Gladstone ayant demandé que feraient des officiers catholiques si le pape infaillible leur ordonnait de tourner leurs armes contre l'Angle-

1. M. Lebreton relève ici, et fort justement, une erreur de détail : au lieu d'enseignement *évangélical*, j'avais dit enseignement *anglican*. Je corrigerai cette erreur dans une nouvelle édition, mais elle n'intéresse pas la présente discussion. Quant aux autres critiques de détail que m'oppose M. Lebreton, aucune ne m'a convaincu. Il tâche en quelques endroits de me mettre en contradiction avec M. E. Dimnet, et j'ai pourtant de bonnes raisons pour croire que je suis en parfait accord avec ce dernier. Je n'ai jamais pensé que la preuve tirée des « miracles » n'impressionnait pas Newman. J'ai dit, ou cru dire que Newman ne comprenait pas la critique historique du miracle comme les scolastiques la comprennent. Je me suis expliqué de même en ce qui touche l'apologétique de Newman. Assurément il fait une grand part aux *loci theologici* que l'on trouve dans tous les manuels, mais ce n'est pas en cela que consiste l'originalité de sa méthode. Sous la plume de Newman, le mot « certitude », le mot « preuve », d'autres encore ont un sens tout particulier : Au sujet des preuves de l'existence de Dieu. M. de Grandmaison s'est exprimé tout comme je fais au sujet des preuves du christianisme. Newman a une horreur profonde pour l'apologétique intellectualiste de Paley. Voilà le fait capital.

2. *Psychol. de la foi*, p. 24.

terre, Newman répond : La conscience parlerait plus haut que le Pape. Il me paraît évident, ajoute M. Lebreton, que cette réponse implique uniquement le primat de la loi naturelle sur la loi positive; si l'on tient cependant à faire passer ce principe du domaine moral dans le domaine dogmatique, on n'en tirera rien de plus que la règle purement négative posée plus haut : une doctrine certainement immorale se condamne elle-même. »

« Si l'on tient... » Mais ce n'est pas moi qui tiens à cette transposition, c'est Newman lui-même. « Prenant son élan » des misérables sophismes qu'on lui opposait « il entonne un chant magnifique à la conscience », et le lecteur va juger lui-même si « la règle purement négative » proposée par M. Lebreton suffit à épuiser le vrai sens du quatrième texte.

« S'il arrivait que le Pape m'ordonnât de briser mon épée, je prendrais le conseil d'hommes sages et je n'obéirai pas au Pape... »

Voilà pour le domaine moral. Voici maintenant la transition qui nous fait passer dans le domaine dogmatique. « Je ne voue d'obéissance absolue à personne... » et voici enfin la grande prosopopée qui contient presque tout le newmanisme.

Je dis donc que l'Etre suprême possède, pour parler notre langage humain, un caractère moral...

La conscience est le *vicaire éternel du Christ. Elle est le prophète qui nous révèle la vérité*, le roi qui nous impose ses ordres, le prêtre qui nous anathématise et qui nous bénit.

Si le sacerdoce éternel de l'Eglise venait à disparaître, le principe sacerdotal survivrait à cette ruine, incarné dans la conscience.

Si le Pape prononçait contre la conscience, il se suiciderait, il ruinerait sa propre demeure. *Il n'a pas d'autre mission que de proclamer la loi morale, et de confirmer « cette lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde »*. En théorie, comme en pratique, son autorité à lui repose sur l'autorité sacrée de la conscience. Le sens universel du bien et du mal, le sentiment de la faute, les angoisses du remords, la peur du châtiment, tous les principes premiers enfoncés profondément au cœur des hommes, ont assis le Pape sur son siège et lui ont fait remporter ses triomphes [1].

Si de telles paroles trouvent leur exact équivalent dans l'analyse que M. Lebreton nous en donne, si Newman se borne ici à répéter qu'« une doctrine certainement immorale se condamne elle-même », s'il n'attribue pas à la conscience une primauté positive et souveraine, en vérité je ne vois plus aucun texte, si clair soit-il, qu'une distinction scolastique ne puisse réduire à néant.

Qu'on me permette de rappeler que le court chapitre critiqué par M. Lebreton renvoie constamment le lecteur à un autre livre où on trouvera nombre de passages identiques. « La *Grammar of assent*, disais-je, a pour but de nous montrer que la conscience est le seul

1. *Essai de biographie*, p. 395-396.
2. *Ibid.*, p. 392.

moyen d'arriver à connaître religieusement les vérités religieuses. Tout ce livre n'est qu'une longue définition de l'*illative sense* et cet *illative sense* est le nom que prend la conscience en quête de vérité religieuse. » Assurément j'aurais bien le droit de m'appuyer sur les *Discours d'Oxford* [1], mais la *Grammar of assent* me suffit. « Notre grand professeur de religion, c'est notre conscience » (édit. 1881, p. 389). « La conscience... est le *creative principle* de la religion » (p. 110). « C'est elle dont les vibrations répondent aux enseignements religieux de nos maîtres et leur donnent leur sens profond » (p. 115). Les formules sont utiles en ce qu'elles nous aident à prendre conscience plus claire de ces *vérités* premières « auxquelles s'appuie une imagination religieuse » (p. 118). *Conscience is nearer to me than any other other means of Knowledgé* (p. 390). Enfin, dans une note ajoutée à l'édition de 1881, il répète que son objet, en rédigeant la *Grammar*, a été de décrire le vrai *organum investigandi* en matière religieuse, et cet *organum* n'est pas autre chose qu'un certain « *ethical character* » (p. 499).

Aussi bien, est-il nécessaire de suivre docilement les *distinctions* de M. Lebreton? Je crois, au contraire, que nous aurions pu l'arrêter dès les premiers pas et lui montrer que cette *règle négative*, si grêle en apparence, affirmait elle-même, en bonne logique, le primat positif de la conscience. Celle-ci ne peut être, pour de bon, *principium eliminationis* que si on reconnaît implicitement en elle un *principium investigationis*, *illuminationis*, et de juridiction sans appel. En lui laissant le droit de répudier une doctrine certainement immorale, on salue en elle, malgré qu'on en ait, le juge souverain de toute vérité dogmatique. On ne fait pas à la conscience sa part. De quel droit prononcerait-elle que tel prétendu dogme est immoral, si le dogme, en tant que dogme, ne relevait pas de son tribunal, et j'entends certes bien que ces principes, pris en soi et poussés rigoureusement à leurs dernières conséquences, peuvent nous mener aux pires erreurs [2]. M. de Grandmaison a parlé de Jacobi, pour moi, j'ai mieux aimé rappeler la doctrine de Schleiermacher. Au fond, c'est ici la même chose, la même tendance, le même danger. Avons-nous jamais dit que Newman, fidèle à cet unique principe, l'ait suivi logiquement et jusqu'au bout, et, tout au contraire, n'avons-nous pas répété, sans mesure, que les deux autres principes (*Communion des saints* et *Dogmatisme intégral*) exprimaient, avec le principe du *Primat de la conscience*, et sa vie intérieure et l'ensemble indivisible de sa doctrine? N'avons-nous pas dit que, dans cette pensée vivante que l'abstraction ne divise jamais contre elle-même, s'unissent constamment, se compensent, se corrigent et se com-

1. M. de Grandmaison avoue formellement que les corrections apportées par Newman, aux discours d'Oxford, ne réussissent pas à altérer le caractère original de la philosophie newmanienne.

2. Cf. le second article de M. de Grandmaison, et notamment les remarques de ce philosophe sur le XII[e] sermon d'Oxford. *Etudes*, 5 janvier, p. 52-56.

plètent, des principes, en apparence antagonistes, en réalité fondus dans le rayonnement d'une même lumière ? [2]

Et de même n'avons-nous pas expliqué vingt fois comment et pourquoi Newman ne pouvait aucunement songer à appliquer isolément à chaque dogme le critère du *primat de la conscience?* Mais enfin, nous sommes Français, n'en déplaise à M. Ward, nous avons jadis été scolastique, et sans attacher beaucoup d'importance aux constructions et déductions systématiques, nous ne pouvions éluder l'obligation d'analyser, de démonter, de réédifier, en un mot de *scolasticiser* le ou les systèmes de Newman. Et, par là, nous avions le droit et le devoir d'examiner ce que serait la marche d'une intelligence, primitivement ignorante du dogme, et qui rechercherait la vérité religieuse à la seule lumière de l'*illative sense.* Il n'y a pas de critique possible sans cela, et si nous avons eu tort, M. Baudin et M. de Grandmaison sont plus coupables que nous. Car loin d'isoler, d'absorber l'attention de nos lecteurs sur des abstractions toujours dangereuses, nous les avons invités à peser uniquement le témoignage vivant que le cardinal Newman rend à notre foi. Dans le livre, que M. Lebreton a bien voulu critiquer, plus de quatre cents pages, exposent ce témoignage. Aux abstractions scolastiques, cinq ou six pages ont suffi. Si donc il persiste à vouloir la bataille, s'il peut se promettre de critiquer le newmanisme sans ébranler la foi de personne, qu'il laisse les newmanistes français à leur besogne subalterne et qu'il s'en prenne à Newman lui-même. Assurément il ne comblera pas le fossé qui sépare à tout jamais la scolastique et le

2. Cf. NEWMAN. *Essai de biographie psychologique*, p. 410-422. Je suis confus de renvoyer ainsi le lecteur à mes propres livres, mais enfin je tiens et dois tenir à montrer pour quelles raisons le newmanisme, compris dans un sens newmanien, n'est pas une doctrine dangereuse. Revêtant, pour les nécessités de la présente discussion, une *mentalité* (*sit venia verbo*) scolastique, et reconnaissant que, de leur point de vue scolastique ou intellectualiste, MM. Baudin et de Grandmaison sont parfaitement exacts dans leurs conclusions, je tiens pourtant et dois tenir à répéter que je n'accepte, en aucune manière, ces conclusions. On m'excusera de ne pas entrer dans plus de détails. Pour répondre, en effet, aux critiques de MM. Baudin et de Grandmaison, il me faudrait ici rappeler les principes premiers de la *Philosophie de l'Action.* Né soixante ans plus tard, Newman n'aurait écrit ni les *University sermons*, ni la *Grammar*, il aurait écrit « *L'Action* ». On nous a reproché de fausser, de corrompre la doctrine de Newman, en faisant de ce grand homme le précurseur de la *philosophie de l'action.* C'est le contraire qu'il faudrait dire. Cette philosophie fournit à la pensée newmanienne les notes harmoniques et les justifications explicites dont MM. Baudin et de Grandmaison nous montrent qu'elle a besoin. Un scolastique trahirait sa propre conscience, en prêchant le newmanisme. Un disciple de Maurice Blondel peut publier sans scrupule la *Psychologie de la Foi.* A ce sujet qu'on me permette de rappeler l'admirable étude de M. Mallet qui a été primée au dernier concours de la *Revue du clergé français*, et l'article du même auteur qui a paru dans la *Revue de philosophie.* Il est fort à désirer que ces deux travaux soient publiés de nouveau. On y trouvera un exposé extrêmement clair de la *Philosophie de l'action.*

newmanisme [1], mais enfin il trouvera dans le grand cardinal un adversaire digne de lui.

HENRI BREMOND.

1. Je ne crois certes pas que toute entente cordiale soit impossible. Je dis simplement qu'en se plaçant, avec MM. Baudin et Lebreton, à un point de vue exclusivement intellectualiste, on arrive fatalement à condamner Newman. C'est là peut-être la condamnation de ce point de vue, de cette méthode, de ces *assumptions* premières. Quant à l'entente, elle s'ébauche déjà et c'est, à mon avis, le phénomène le plus intéressant de ces dernières années. Les hésitations, la gaucherie même, si j'ose dire, des deux admirables articles de M. de Grandmaison ont quelque chose de pathétique. Comme Balaam, il est venu pour maudire, et cependant il semble murmurer entre les lignes : *Quomodo maledicam cui non maledixit Dominus.* Les thomistes décidés ont montré plus de courage. En maints articles d'une extrême importance, le R. P. Allo, O. P. nous a tendu la branche d'olivier. Hier encore, en pleine *Revue thomiste*, nous lisions avec une sorte de stupeur joyeuse l'étude du R. P. René Hedde (*Revue Th.*, janvier-février, *Nominalisme et Réalisme*). Le luxe des images, l'allégresse de l'allure, tout montre que ce jeune philosophe n'a pas blanchi sous le harnais. Mais ses pareils à deux fois ne se font pas connaître. Que le R. P. Hedde me permette de le lui dire : cette synthèse qu'il cherche entre nominalisme et réalisme, elle est déjà faite dans la *Philosophie de l'Action*.

Le primat de la conscience d'après Newman

Les lecteurs de la *Revue* qui ont lu dans le dernier numéro la communication de M. Dimnet et qui viennent de lire l'article de M. Bremond se seront rendu compte, je pense, de la difficulté que l'on éprouve à interpréter la pensée de Newman. Ces deux critiques éminents, dont chacun aime à saluer courtoisement dans l'autre « le premier newmanien de France », nous donnent sur la même question deux solutions contradictoires : M. Dimnet « tient à répéter que Newman n'a pas été un newmaniste »; M. Bremond pense, au contraire, que les newmanistes ne sont que les interprètes de la pensée de Newman.

Il serait présomptueux à moi de vouloir, entre deux hommes si compétents, prendre le rôle d'arbitre. Le lecteur jugera lui-même du débat; je voudrais que la discussion présente pût l'y aider. Je répondrai donc très brièvement aux questions préliminaires soulevées par M. Bremond et j'insisterai seulement sur le problème qui nous divise : la nature du primat de la conscience d'après Newman.

M. Bremond m'oppose avec insistance les études de M. Baudin et de M. de Grandmaison sur la philosophie religieuse de Newman; je croyais avoir dit assez nettement ce que je pensais de ces excellents travaux pour que personne ne pût se méprendre sur ma pensée. Je suis particulièrement surpris que, pour établir cette opposition, M. Bremond me fasse dire que Newman est « pleinement d'accord avec la philosophie traditionnelle ». Je pense et j'ai dit que la logique de Newman était nominaliste, au même sens à peu près que celle de Stuart Mill (p. 494 et n. 1), que l'*illative sense* n'avait d'autre critère que lui-même (p. 494), que ces thèses fondamentales commandaient, du moins en partie, sa théorie de la connaissance religieuse et son apologétique (p. 495). J'ai ajouté, il est vrai, que d'autres influences, et surtout la lecture des Pères et l'étude de la tradition chrétienne, me semblaient avoir exercé une grande action sur la pensée religieuse de Newman, comme sur sa vie.

Quant à M. Ward, que M. Bremond me permette de ne pas entrer dans sa querelle, et de continuer à ignorer les raisons qui ont pu inspirer l'article du *Tablet*. J'avoue que je n'y ai point vu tant de fiel. Si j'y avais reconnu une « accusation de faux », je me serais certainement interdit de le citer ; j'y ai vu seulement un jugement sévère, mais qui m'a paru juste, sur deux livres de M. Bremond; j'ai tenu à contrôler ce jugement; j'ai examiné de près l'*Essai sur le*

développement, et j'ai relevé dans cette traduction une liste de contresens qui m'a semblé motiver le jugement porté par M. Ward. Quant aux réponses publiées dans le *Tablet* et dans la *Vérité française*, je me serais fait un devoir de les lire et de les mentionner, si elles étaient venues à ma connaissance.

M. Bremond s'étonne que je n'aie pas commenté le sens ni précisé la portée du discours de Mgr Bourne. Je ne l'ai pas fait parce que je n'avais pas qualité pour le faire; j'ai indiqué, d'ailleurs, dans quelle circonstance il avait été prononcé : c'était dire assez clairement qu'il n'y fallait point voir un acte officiel du magistère épiscopal; un évêque ne prononce point comme « juge de la foi », quand il fait un panégyrique ou un discours d'inauguration. Je ne pense pas avoir détourné le sens de ce discours au profit d'une thèse; quant à citer des noms, à articuler des griefs, Mgr Bourne le fera s'il le juge convenable; il ne m'appartient pas de le faire en son nom. La raison qui m'a porté à citer ce discours est facile à comprendre. Voulant retracer le mouvement de la littérature newmanienne pendant ces dernières années, je n'avais pas le droit d'omettre un document de cette importance, ou, le citant, d'en omettre les phrases qui ont peiné M. Bremond.

J'en arrive enfin au point qui nous divise. La question est très nettement posée par M. Bremond : nous ne discutons point ici une thèse théologique ; nous ne recherchons point en quel sens il faut entendre le primat de la conscience. Nous voulons seulement interpréter correctement la pensée de Newman, et voir s'il attribuait à la conscience « une primauté positive, un pouvoir d'investigation, d'illumination et de juridiction suprême ». Je reprendrai, un à un, les textes cités par M. Bremond, et je chercherai à les éclairer par leur contexte afin d'en déterminer la portée; j'exposerai ensuite très brièvement le rôle que Newman me semble avoir reconnu à la conscience dans la critique de la vérité religieuse.

M. Bremond s'étonne que, laissant de côté la *Psychologie de la foi*, j'aie discuté seulement l'épilogue doctrinal de son *Essai de biographie*. La raison en est simple : je voulais discuter non la traduction des textes de Newman, mais l'interprétation de sa pensée ; j'ai été la chercher là où je l'ai trouvée le plus nettement exposée, c'est-à-dire dans le dernier chapitre de l'*Essai*. Je me suis attaché aux textes qu'il renferme parce que j'ai pensé que M. Bremond les avait choisis avec un soin particulier.

Le premier de ces textes[1] est emprunté à un sermon d'Oxford, sur « l'influence respective de la religion naturelle et de la religion révélée ». Dans la première partie, Newman parle de la religion naturelle, c'est-à-dire « des croyances religieuses des païens pieux, telles qu'elles sont attestées par leurs écrits » ; la première phrase de son exposition est celle qu'a citée M. Bremond : « Il est évident que la

1. J'avais omis de le discuter dans ma chronique.

conscience est le principe essentiel et la sanction de la religion dans l'esprit »; il montre comment le sentiment de l'obligation et de la moralité nous fait connaître un être supérieur à nous ; et voici comment il en résume les enseignements : « La religion naturelle enseigne, il est vrai, la puissance et la majesté infinies, la sagesse et la bonté, la présence, le gouvernement moral, et, en un sens, l'unité de la divinité ; mais elle nous dit peu ou rien sur ce qu'on peut appeler sa personnalité[1]. » Il passe ensuite à la religion révélée et conclut ainsi son développement : « Tel est donc le système révélé comparé au système naturel, il enseigne les vérités religieuses historiquement, non par investigation ; il révèle la nature divine, non dans ses œuvres, mais dans son action ; non dans ses lois morales, mais dans ses commandements écrits ; il nous forme à être sujets d'un royaume, non citoyens d'une république stoïcienne ; il impose l'obéissance, non tant à la raison qu'à la foi.[2] »

Il résulte de cette analyse que la conscience est l'unique critère des vérités de la religion naturelle, mais non pas des vérités de la religion révélée.

Je passe immédiatement aux textes de la *Grammar of assent*, parce qu'ils ont tous le même caractère. C'est à la première page du chapitre sur « la religion naturelle » qu'on nous dit (p. 389) que « notre grand maître intérieur de religion est la conscience » et, un peu plus loin (p. 390), que « la conscience m'est plus intime que tout autre moyen de connaissance ». Deux autres textes sont empruntés au chapitre sur la croyance en Dieu ; or, tout ce chapitre, comme Newman le déclare expressément (p. 118), est écrit du point de vue de la religion naturelle, non de la religion révélée ; il y est dit (p. 110) que « le phénomène de conscience étant perçu comme un précepte, imprime dans l'imagination la représentation d'un gouverneur suprême, d'un Juge saint, juste, puissant, voyant tout, récompensant ou châtiant, et est le principe créateur de la religion, comme le sens moral est le principe de l'éthique ». Un peu plus bas (p. 115), Newman étudie le progrès de cette idée chez l'enfant : « ses actes montrent que pour lui le mot Dieu est plus qu'un mot. Sans doute il écoute, étonné et captivé, les fables ou les contes ; il a un sentiment faible et confus de ce qu'il entend sur les personnes et les choses de ce monde ; mais il a en lui ce quelque chose qui vibre réellement, qui répond, qui donne une signification profonde aux leçons de ses premiers maîtres sur la vonté et la providence de Dieu[3]. »

1. P. 22.
2. P. 30.
3. On reconnaît facilement dans ces deux passages les textes sur lesquels s'appuie M. Bremond et dont il donne, d'ailleurs, une traduction fort libre. Quant au troisième, j'ai cherché en vain à l'identifier. M. Bremond voit encore un argument pour sa thèse dans un passage de la note 2 ajoutée par Newman à la *Grammar* : « Il (Newman) répète que son objet, en rédigeant la *Grammar*, a été de décrire le vrai *organum investigandi* en matière religieuse. Et cet *organum* n'était pas autre chose qu'un certain *ethical character* (*Ibid.*, p. 499). » Qu'on me

J'avoue que je ne puis apercevoir dans ces textes aucun principe de solution pour la question que nous discutons.

Le texte tiré des *Lettres anglicanes* ne nous retiendra pas longtemps. Je l'ai discuté dans ma chronique (p. 500, n. 1), et la réponse de M. Bremond ne me semble pas ébranler l'interprétation que j'avais donnée. Qu'on veuille bien relire cette première phrase qui domine tout le passage et lui donne son sens précis : « Bien que la force de la logique et les influences extérieures aient eu tant d'action sur M. Newman pour l'amener à changer ses opinions religieuses, on ne doit pas supposer que l'enseignement des faits n'y ait pas eu sa part. » Y a-t-il plus ici que ce que j'ai reconnu moi-même (p. 499) en écrivant : « On peut éclairer, par le témoignage de la conscience, la valeur morale d'une religion considérée dans son ensemble ou d'un dogme pris en particulier, et ce témoignage est très précieux soit pour préparer les non-croyants à la foi, soit pour raffermir les fidèles. »

M. Bremond semble attacher beaucoup d'importance au passage qu'il tire des *Essais*; on me permettra donc de donner du contexte une citation assez étendue, pour qu'on puisse juger de sa portée. Dans ce passage, Newman argumente contre ceux qui tiennent le système presbytérien et indépendant non pas comme radicalement faux, mais comme incomplet ou défectueux. Il rapporte une phrase de Caswall, qui raconte qu'à Andover il assistait au service chez les indépendants : « Je ne pouvais, disait Caswall, que déplorer *l'organisation ecclésiastique imparfaite* de ces excellentes gens ; mais j'admirais l'énergie du principe religieux qui se développait parmi eux. » Newman répond : « Qu'ils aient eu cette énergie religieuse et les autres excellentes qualités qu'il énumère, nous sommes ravis de l'apprendre et de le croire ; mais nous ne nous préoccuperons jamais beaucoup que ces gens ou d'autres, ainsi excellemment doués, n'aient pas, par surcroît, une certaine *forme* de gouvernement. Ou bien une organisation ecclésiastique est beaucoup plus qu'une forme, ou bien sa perte est peu à déplorer. Dans la religion de l'Evangile il n'y a pas de pure forme. La succession apostolique est un principe moral, ou bien elle a peu de prix. Ces dignes indépendants manquaient d'un élément intime de vérité, de quelque chose de mental, de moral, de spirituel, de mystique, ou bien ils ne perdaient pas grand chose, puisque, d'ailleurs, leur ignorance était invincible. »

La signification de ce passage me paraît très claire : l'épiscopa-

permette de transcrire ce passage : « La plupart des hommes, il est vrai, ne sont pas conséquents avec eux-mêmes, ni logiques jusqu'au bout... Mais il y a cependant une certaine habitude d'esprit (*ethical character*), unique et la même, un système de premiers principes, de sentiments et de goûts, une façon d'envisager la question et de traiter la preuve, qui est, formellement et moralement, naturellement et divinement, l'*organum investigandi* dont nous disposons pour atteindre la vérité religieuse, et qui conduirait l'esprit par une succession infaillible du rejet de l'athéisme au déisme, du déisme au christianisme, du christianisme à la religion évangélique, et de là au catholicisme. » Encore ici j'avoue ne rien voir qui contredise mon interprétation.

lisme n'est pas seulement une forme extérieure de gouvernement; c'est avant tout un système religieux; à s'en priver, on ne perd pas seulement un ornement de surcroît, on perd un élément intime de vérité et tout un ensemble de valeurs mentales, morales, spirituelles et mystiques. Je vois cela dans le texte et rien d'autre. M. Bremond y trouve une preuve que c'est la conscience ou l'expérience religieuse qui nous présente la succession apostolique comme objet de foi. Le contexte ne souffre pas cette interprétation; au reste, Newman lui-même l'a exclue, en ajoutant que, si la succession apostolique n'était pas un *ethical principle*, les indépendants ne perdraient pas grand chose, et seraient d'ailleurs excusés par leur ignorance invincible. A quoi bon chercher une excuse et parler d'ignorance invincible, si, dans cette hypothèse, la succession apostolique n'est plus un dogme et si, par conséquent, on n'est plus tenu d'y croire?

Reste, enfin, un dernier document, c'est la lettre à Gladstone; M. Bremond y voit « presque tout le newmanisme », et il transcrit, pour le prouver, une partie de ce qu'il appelle « un chant à la conscience ». J'ai le regret de dire que ce chant est plus de lui que de Newman. Tel qu'on le lit dans l'*Essai de biographie*, il se compose de six fragments, traduits très librement, empruntés à six pages différentes de la lettre et groupés par M. Bremond [1]. Qu'on veuille bien replacer chacun d'eux dans son contexte et l'on s'apercevra, je crois, que la juxtaposition est factice et qu'en réalité il n'est pas question ici d'un critère dogmatique, mais seulement d'une règle morale [2].

1. Le premier paragraphe se trouve à la page 246 (édition Longmans, in-12, 1900); le deuxième à la page 247; le troisième et le quatrième à la page 248; le cinquième réunit deux fragments, l'un tiré de la page 252, l'autre de la page 253; les deux derniers paragraphes se lisent à la page 254. Tel qu'il qu'il est cité dans l'article ci-dessus, ce texte comprend encore quatre fragments, empruntés aux pages 246, 248, 252 et 253.

2. A titre d'exemple, je citerai la phrase qui dans la traduction de M. Bremond semble signifier le plus clairement un critère dogmatique : « La conscience est le vicaire éternel du Christ. *Elle est le prophète qui nous révèle la vérité,* le roi qui nous impose ses ordres, le prêtre qui nous anathématise et qui nous bénit. » Voici le texte de Newman : « Conscience is the aboriginal vicar of Christ, *a prophet in its informations*, a monarch in its peremptoriness, a priest in its blessings and anathemas. » Ces deux lignes, considérées isolément, peuvent être indifféremment entendues du critère dogmatique ou du critère moral. Mais si l'on se réfère au contexte, il paraît évident que Newman ne parle dans tout ce passage que du critère moral : il cite d'abord saint Augustin, saint Thomas, le cardinal Gousset et le IV[e] concile de Latran pour prouver que « quidquid fit contra conscientiam ædificat ad gehennam ». parce que la conscience n'est autre chose que la loi naturelle, en tant qu'appréhendée par notre esprit. Il constate que les protestants les plus religieux entendent ainsi la conscience, et il conclut : « La règle et la mesure du devoir n'est pas l'utilité, ni l'opportunité, ni le bonheur du plus grand nombre, ni la raison d'Etat, ni la convenance, l'ordre ou le *pulchrum*. La conscience n'est pas un égoïsme à longue portée, ni un désir d'être conséquent avec soi-même; mais c'est le messager de Celui qui, dans l'ordre de la nature et de la grâce, nous parle de

Après avoir cité ce passage, M. Bremond ajoute que, si j'en récuse le témoignage, il « ne voit plus aucun texte, si clair soit-il, qu'une distinction scolastique ne puisse réduire à néant ». Que M. Bremond me pardonne, la distinction que je lui opposerai n'est pas de moi, elle est de Newman, elle se trouve dans le chapitre même, à la page qui suit immédiatement sa citation (p. 255) :

« Que deviendra ce que M. Gladstone appelle l'autorité « absolue » du pape, si la conscience privée a elle aussi une autorité absolue ?

« Je veux répondre avec précision à cette objection importante.

« Tout d'abord, j'emploie le mot « conscience » dans le sens élevé que j'ai expliqué plus haut; je n'entends pas par là une imagination ou une opinion, mais une obéissance respectueuse à ce qui se fait entendre en nous comme une voix divine. Que telle soit la notion exacte de la conscience, je n'entreprendrai pas de le prouver ici, je le supposerai comme un premier principe.

« Secondement, *j'observe que la conscience n'est pas un jugement sur une vérité spéculative, sur une doctrine abstraite, mais qu'elle porte immédiatement sur la conduite, sur quelque chose à faire ou à ne pas faire*[1]. La conscience, dit saint Thomas, est le jugement pratique ou le précepte de la raison, par lequel nous jugeons ce qui, *hic et nunc*, doit être fait comme bon ou évité comme mauvais. Donc la conscience ne peut venir directement en conflit avec l'infaillibilité de l'Eglise ou du pape, puisque cette infaillibilité est engagée dans les définitions générales ou dans la condamnation d'erreurs particulières.

« J'observe ensuite que, la conscience étant un jugement pratique, un conflit n'est possible entre elle et l'autorité du Pape que lorsque le Pape légifère, ou donne des ordres particuliers. »

Newman explique sa pensée par des exemples et confirme sa thèse par l'autorité du cardinal Gousset, du IVe Concile de Latran, des Salmanticenses, de saint Thomas, saint Bonaventure, Cajétan, Vasquez, Durand, Navarre, Corduba, Layman, Escobar, Busenbaum et Noël Alexandre.

Je demande après cela si j'ai le droit de dire que dans tout ce chapitre, la conscience nous est présentée comme règle d'action et non comme critère dogmatique.

Mais, les textes écartés, voici que l'objection renaît : avec une souplesse dialectique qu'admireront tous les connaisseurs, M. Bremond revient à la distinction initiale qu'il m'a si complaisamment aidé à mettre en forme, et il soutient que si la conscience est un critère négatif, comme je l'ai accordé, elle doit être aussi un critère positif au sens où je l'ai nié. J'avoue que cette dernière attaque

derrière un voile, nous enseigne et nous gouverne par ses représentants. » C'est ici que se place la phrase citée par M. Bremond; le lecteur pourra juger par là de son sens et de sa portée.

1. Dans cette phrase, c'est moi qui souligne.

était pour moi fort imprévue. Au début de la discussion, la proposition que j'accorde est traitée dédaigneusement comme un truisme; à la fin, on me l'oppose comme une concession décisive ; il faudrait pourtant s'entendre. J'avais écrit : « On peut faire du jugement de la conscience un critère purement négatif : je tiens pour fausse toute doctrine que ma conscience juge certainement immorale ; ce principe est très juste et en même temps très newmanien. » M. Bremond note : « J'aurais cru pour ma part que ce principe était simplement humain et que tous, newmaniens ou non, l'admettaient également. » Cinq pages plus loin, on découvre à ce principe simplement humain et admis de tous, des conséquences inattendues : « En lui laissant (à la conscience) le droit de répudier une doctrine certainement immorale, on salue en elle, malgré qu'on en ait, le juge souverain de toute vérité dogmatique. »

On voit que l'objection porte loin : si elle vaut, il n'est plus qu'un système logique au monde, c'est le « newmanisme »; tous en admettent le principe ; si on nie la conclusion, c'est pure inconséquence. Le premier coupable de cette inconséquence, ce serait Newman lui-même. Qu'on relise, dans la *Via media* [1], les règles qu'il traçait, encore anglican, sur l'emploi du jugement privé en matière de dogme :

« 1° L'Ecriture, la tradition et la catholicité ne peuvent se contredire.

« 2° Quand le sens moral ou la raison individuelle semble être d'un côté et l'Ecriture de l'autre, nous devons suivre l'Ecriture, sauf au cas où l'Ecriture contiendrait des contradictions formelles ou prescrirait des crimes indéniables, ce qui n'arrive jamais... »

Qu'on admette l'interprétation de M. Bremond, cette seconde règle n'a plus de sens, ou bien elle consacre, contrairement à l'enseignement le plus exprès de Newman, le droit souverain du jugement privé en matière de dogme.

Le meilleur moyen d'éclaircir cette difficulté sera d'exposer, aussi clairement que le permettent les courtes limites de cette réponse, ce que Newman a entendu par le primat de la conscience.

Pour rester fidèle à sa pensée, il faut distinguer, je crois, le domaine de la religion naturelle et celui de la religion révélée.

Dans le premier, notre grand maître de religion, c'est notre conscience, c'est la voix impérieuse de Dieu perçue en nous, c'est le sentiment de notre obligation morale ; cette thèse est longuement développée dans le deuxième sermon d'Oxford et dans les passages de la *Grammar* cités plus haut.

Il suit de là que, dans l'ordre de la religion naturelle, nous sommes autonomes, en ce sens que nous n'avons d'autre critère de la vérité religieuse que notre jugement personnel. C'est, en d'autres termes, ce que saint Paul disait des païens : *ipsi sibi sunt lex.*

1. *Via media*, lect. 5, n. 8 (I, p. 134).

Dans toutes les démarches préliminaires qui devront nous conduire au christianisme, notre attitude reste la même. Je n'ai pas à exposer ici la série de ces démarches ; je tiens à faire remarquer seulement un point qui me semble très important dans l'apologétique de Newman, et sur lequel tout le monde d'ailleurs tombe d'accord : c'est ce qu'on pourrait appeler le principe de continuité : « la croyance est un état d'esprit ; la croyance engendre la croyance ; les habitudes de pensée et les raisonnements qui nous font monter à un état supérieur sont les mêmes qui nous établissaient dans l'état inférieur[1] ». Lui-même nous le dit[2] dans une note citée plus haut, il n'a composé la *Grammar* que pour décrire cette disposition d'esprit qui nous fait passer infailliblement du rejet de l'athéisme au déisme, puis au christianisme, puis enfin au catholicisme.

Ce principe, vrai des dispositions dans l'ordre subjectif, s'applique également, dans l'ordre objectif, aux doctrines : la religion révélée s'appuie nécessairement sur la religion naturelle et la complète[3]. Il suit de là que je ne puis recevoir, comme religion révélée, une doctrine qui contredirait certainement une donnée certaine de la religion naturelle. Et c'est ce principe qui permet à Newman de déterminer exactement le droit qu'a la conscience de récuser *a priori* une religion immorale, sans même examiner ses titres de créance : « Je prends, dit-il, notre perception naturelle du bien et du mal comme la règle par laquelle je déterminerai les caractères de la religion naturelle, et je ne pourrai recevoir les rites et les traditions religieuses existant dans le monde, qu'en tant qu'elles s'accorderont avec notre sens moral. Ceci me conduit à formuler le principe général que j'ai jusqu'ici implicitement supposé : nulle religion ne vient de Dieu qui contredit notre sens du bien et du mal[4]. »

C'est là, clairement défini, le rôle de la conscience considérée comme critère négatif de la vérité religieuse ; son domaine est nettement circonscrit, et il n'y a pas à craindre que cette affirmation nécessaire et évidente nous mène aux conséquences extrêmes dont nous menace M. Bremond.

Supposons l'enquête apologétique terminée : l'âme, docile à la voix de Dieu qu'elle n'écoutait jusqu'à présent qu'en elle-même, a reconnu cette voix dans la révélation extérieure que lui propose la religion chrétienne ; dès lors tout un ensemble de vérités religieuses s'impose à elle, complétant sans doute les données élémentaires de la religion naturelle et s'harmonisant avec elles, mais défiant aussi toute investigation et tout contrôle direct. Dès lors aussi il faut renoncer à l'autonomie de la connaissance religieuse ; la conscience parle encore, mais c'est pour nous imposer d'adhérer, sur la parole de l'Eglise, à une vérité dont elle n'est pas le juge.

1. *Grammar of assent*, p. 413.
2. *Ibid.*, p. 499.
3. *Ibid.*, p. 486, sq. ; *Oxford university sermons*, II, etc.
4. *Grammar*, p. 419. J'ai cité ce texte plus au long dans ma chronique, p. 499, n. 1.

Ce n'est plus le temps des recherches, c'est celui de la foi ; nul, je crois, depuis Tertullien, n'a répété avec plus d'énergie que Newman : *inquisitione opus non est post Evangelium* : « Mes frères, dit-il aux anglicans qui l'écoutent à Birmingham, peut-être me direz-vous que, si toute recherche doit cesser du jour où vous deviendrez catholiques, vous devez être bien sûrs que l'Eglise vient de Dieu avant de vous joindre à elle. Vous dites vrai ; nul ne doit entrer dans l'Eglise sans être absolument décidé à s'en tenir à sa parole dans toutes les questions de doctrine et de morale, et cela parce que l'Eglise vient directement du Dieu de vérité. Il faut regarder l'entreprise en face et en calculer le prix. Si vous ne venez pas dans cet esprit, vous n'avez qu'à ne pas venir du tout[1]. » Il répète à satiété que, sans cette disposition, la foi n'existe pas, et c'est pour cela qu'à son avis il y a si peu de foi en Angleterre[2].

Qu'on relise tout le chapitre de l'*Apologia* sur « les dispositions de son esprit depuis 1845 » ; il est difficile d'exprimer en termes plus énergiques l'hétéronomie essentielle à la doctrine catholique ; il fait mieux qu'affirmer ce principe, il s'y soumet lui-même sans restriction : « On dit que la doctrine de la transsubstantiation est difficile à croire ; je ne croyais pas à cette doctrine jusqu'à ce que je fusse catholique. Je n'eus aucune difficulté à y croire, du jour où je crus que l'Eglise catholique romaine était l'oracle de Dieu, et qu'elle avait déclaré que cette doctrine faisait partie de la révélation primitive. Il est difficile, impossible de l'imaginer, je l'accorde, mais comment est-il difficile d'y croire[3] ? » Cette attitude n'est-elle pas contradictoire à celle que M. Bremond a cru retrouver chez Newman : « Avant d'adhérer à une « doctrine définie », j'examinerai, je discuterai cette doctrine au point de vue de la conscience. Prêt à croire ou décidé à ne pas croire, selon que cette doctrine me paraîtra propre à enrichir ma vie morale[4]. »

Il serait facile d'accumuler des textes dans ce sens. Il me semble plus décisif de remarquer que Newman a toujours combattu le principe du jugement privé, et qu'il y a vu le principe protestant par excellence. Qu'on veuille bien considérer ce fait, et l'on hésitera, je pense, à lui prêter une théorie qu'il a si énergiquement et si constamment repoussée.

J. Lebreton.

1. *Discourses to mixed congregations.* xi (*faith and doubt*).

2. Il faudrait transcrire ici tout le discours sur *la foi et le jugement privé* (*Ibid.*, x) ; on pourrait y joindre l'argumentation du prêtre catholique dans *Loss and gain*, part III, ch. vi, p. 385.

3. *Apologia*, ch. v, p. 239. On peut lire un peu plus bas (p. 240) les objections que Newman rapporte contre cette hétéronomie et les réponses qu'il leur donne. Cette discussion précise encore sa pensée.

4. Newman, p. 414. M. Bremond pense, d'ailleurs, qu'il y a une antinomie dans la doctrine de Newman ; cette antinomie m'échappe. On ne pourrait l'établir qu'en montrant que, même dans la religion révélée, on a le droit et le devoir de critiquer sa foi par son expérience religieuse.

Nouvelle communication de M. Bremond.

J'ai essayé de répondre à la *distinction* que m'opposait M. Lebreton : primauté négative, *concedo;* primauté positive, *nego.* Il m'en oppose aujourd'hui une toute nouvelle. Chaque fois que Newman établit la primauté de la conscience, il se cantonnerait exclusivement dans la sphère de la religion naturelle. Sur le fait lui-même, *transeat* [1]; pour répondre à la difficulté, je n'ai qu'à rappeler que, pour Newman, la religion de la conscience est le moyen logique, la sanction, le critère décisif de la religion révélée. (Cf. *Psychologie de la foi*, les deux derniers chapitres.) Ni le cardinal n'a jamais dit, ni ses interprètes ne lui ont jamais fait dire « que la conscience présentait la succession apostolique — ou tout autre dogme — comme objet de foi ». Les dogmes révélés sont proposés au croyant par l'autorité de l'Eglise, et je ne sache pas que nous ayions jamais *minimisé* l'importance que Newman attache à cette autorité doctrinale. J'ai dit seulement et, je répète, que, d'après la philosophie de la *Grammar*, la conscience est la sanction suprême de toute vérité religieuse. Quant à ce que j'ai appelé — et pourquoi pas ? — un « chant à la conscience », j'ai assez indiqué, moi-même, dans les deux pages où je rythme ce chant, que je citais les passages essentiels d'un long chapitre. Que Newman, revenant par endroits, au point précis de la discussion, ait réfuté, textes en main, l'objection de Gladstone, cela n'atténue, en aucune manière, le sens, la force et la portée des principes plus étendus que cette absurde querelle lui a donné l'occasion de formuler, et qui correspondent — on l'a bien vu — à l'ensemble de sa doctrine.

Les autres explications de M. Lebreton prouvent excellemment que Newman ne s'est pas contenté du seul principe du *primat de la conscience* et qu'il a admis, d'une même foi, le principe de la *communion des saints*, et le *dogmatisme intégral*. Je veux être pendu si j'ai jamais dit le contraire. Newman serait-il donc le premier philosophe qui ait mêlé, dans sa doctrine, des principes différents, et, en apparence du moins, contradictoires ? A quoi bon nous objecter que le converti d'Oxford a toujours combattu le *jugement privé !* La question est de savoir si la théorie de l'*illative sense*, étudiée, comme j'ai dit, *more scolastico* et dans un esprit intellectualiste, n'aboutit pas fatalement au *jugement privé*. Pour ma part, je n'en doute pas, et M. Lebreton veut bien le reconnaître lui-même. Ne concède-t-il pas, dès les premières lignes, que « l'*illative sense* n'a d'autre critère que lui-même », et que la logique newmanienne est nominaliste ? N'approuve-t-il pas M. de Grandmaison, lequel a dénoncé « l'agnosticisme » de Newman ? Je lui demande donc 1° si, oui ou non, Newman

1 *Transeat*, pour faire court, et non *concedo*. Le lecteur a les textes sous les yeux, il verra si tous se rapportent exclusivement à la religion naturelle.

regarde l'*illative sense* comme le *principium investigationis* souverain, 2° et si c'est oui, n'a-t-on pas le droit de conclure en rigoureuse logique « avant d'adhérer à une doctrine définie, j'examinerai, je discuterai cette doctrine au point de vue de la conscience » ?

Et sans doute, Newman n''a jamais accepté cette ultime conséquence, et il m'aurait anathématisé si je la lui avais prêtée. Voilà qui me met d'accord avec mon cher ami, Ernest Dimnet. Cet accord date de loin. Par quel mystérieux chemin M. Lebreton est-il amené à conclure que les deux premiers newmaniens de France « nous donnent sur la même question deux solutions contradictoires » ? Ce problème me déconcerte. M. Dimnet « tient à répéter que Newman n'a pas été un newmaniste », mais il ne dit pas, et pour cause, que les newmanistes aient mal exposé la philosophie de Newman. De mon côté, j'expose, pour les raisons que j'ai rappelées, quelles sont les conséquences logiques de la philosophie newmanienne, mais je répète, en vingt endroits, que Newman lui-même n'a jamais poussé sa propre pensée jusqu'à ses dernières conséquences et qu'il l'a corrigée, complétée par d'autres principes. Interprète historique de sa pensée, je tâche de montrer ce que Newman a enseigné et vécu, interprète logique et critique de cette pensée, je tâche de montrer où elle mène. Tout ce que Newman a pu écrire sur l'Eglise et contre le jugement privé ne saurait empêcher un logicien intellectualiste de conduire les principes de la *Grammar* à leurs dernières conséquences, et je crois me rappeler qu'on reprocha jadis à M. Dimnet d'avoir fait ce métier de logicien. Nous l'avons fait nous-mêmes, MM. de Grandmaison et Baudin l'ont fait après nous. Nos analyses à tous se correspondent exactement. Qu'on me permette encore de m'étonner d'être seul trouvé coupable. Si l'on veut me condamner, qu'on me laisse du moins en cette aimable compagnie. Notre joie sera complète quand M. Lebreton viendra nous rejoindre. Cela ne saurait tarder. Ne s'est-il pas rallié aux conclusions de M. de Grandmaison, et M. de Grandmaison n'a-t-il pas écrit : « Il faut reconnaître que, en insistant sur la première (manière de Newman), en la présentant comme l'expression de la pensée intime et originale de Newman, ses biographes et ses critiques ont raison » ?

HENRI BREMOND.



Réponse de M. Lebreton.

J'avais tenu à communiquer en épreuves à M. Bremond la réponse que je faisais à ses critiques; je me félicite de lui avoir ainsi fourni l'occasion de préciser ses positions.

Ne voulant pas fatiguer les lecteurs de la *Revue* d'une discussion qui serait purement personnelle, je ne parlerai ni de M. Dimnet ni de M. de Grandmaison, et je préciserai seulement les points dont nous convenons, M. Bremond et moi.

1° En fait, chaque fois que Newman établit la primauté de la conscience, il se cantonne exclusivement dans la sphère de la religion naturelle[1];

2° En énonçant ce principe « avant d'adhérer à une doctrine définie, j'examinerai, je discuterai cette doctrine du point de vue de la conscience », M. Bremond n'a pas prétendu énoncer la pensée de Newman, mais montrer l'aboutissement logique de ses principes. « Newman, ajoute-t-il, n'a jamais accepté cette conséquence, et il m'aurait anathématisé si je la lui avais prêtée. »

J'espère que M. Bremond voudra bien introduire ces précisions dans la prochaine édition de son *Essai*, et corriger les passages qui donnent une impression différente. Plus que personne j'applaudirai à cette heureuse transformation de son œuvre, et je serai heureux de pouvoir admirer, sans inquiétude et sans réserve, tant de pages fines et brillantes.

J. LEBRETON.

1. Je dois remarquer que, sur ce point, la concession de M. Bremond n'est qu'un *transeat;* cela me suffit pour constater qu'il ne contredit point à mon interprétation des textes. Dans une note ajoutée dans la correction des épreuves, M. Bremond accentue ses réserves; je me borne à renvoyer, comme lui, le lecteur aux textes discutés plus haut. M. Bremond semble me reprocher d'avoir introduit dans ma réponse une « distinction » nouvelle. En écrivant ma chronique, je m'étais placé au point de vue de la religion révélée, parce que c'était de ce point de vue que me semblait écrit le chapitre de M. Bremond.

Chroniques

Chronique d'Histoire

(*Suite.*)

III

THOMAS (P.). — *Le Droit de propriété des laïques sur les églises et le patronat laïque au moyen âge*, 19e volume de la *Bibliothèque de l'Ecole des hautes études : Sciences religieuses*, 1906. E. Leroux, in-8°, XV-194 p.
BRÉHIER. — *L'Eglise et l'Orient au moyen âge. Les Croisades*, dans la *Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique*, 1907, J. Gabalda, in-12, XIII-377 p.
VACANDARD. — *L'Inquisition. Etude historique et critique sur le pouvoir coercitif de l'Eglise*, 1907. Bloud, in-12, XIX-340 p.
DESLANDRES (P.). — *Innocent IV et la chute des Hohenstaufen*, 1907. Bloud, Collection *Science et religion*, *les Grands Papes*, 63 p.
PIDOUX (A.). — *Sainte Colette*, 1907. J. Gabalda, Collection *Les Saints*, in-12, 190 p.

A qui appartiennent les églises? à qui en revient, en toute justice, la gestion, à l'évêque ou aux laïques, fidèles ou gouvernement? Telle est la question qui s'est posée, ces temps-ci, avec une actualité passionnante, et à laquelle M. THOMAS apporte la réponse de l'histoire. Il constate que les plus anciennes législations ont fait de l'évêque, sinon le propriétaire des fondations ecclésiastiques, du moins le surveillant, nécessaire et tout puissant, de leur administration. D'après le Code Justinien, « les évêques doivent faire exécuter les clauses du testament. Il sont chargés de surveiller, de diriger, et, en cas de nécessité, de déposer ceux à qui les testateurs ou les héritiers ont confié les nouvelles fondations... Il faut remarquer avec soin que le fondateur n'a pas le droit d'imposer à l'évêque le choix qu'il a fait du titulaire de l'église. Les Nouvelles lui permettent bien de désigner (*eligere*) le candidat. Mais l'évêque, avant de l'ordonner, devra, dans l'intérêt même de la loi, examiner si le clerc qu'on lui propose remplit les conditions imposées par le droit canonique et s'il est digne du ministère sacré. Sinon, il pourra confier le nouvel oratoire à tout candidat dont les mérites et les qualités lui paraîtront préférables » (p. 8). Quant à la dotation que le fondateur constituait à l'église pour son fonctionnement, il devait en être fait donation absolue à l'évêque qui désormais en restait le maître (p. 10). Le droit ecclésiastique de l'Occident était aussi formel au Ve siècle. « Il déclare que, seul, l'ordinaire aura les pouvoirs nécessaires pour surveiller et gérer tous les édifices que la piété des

chrétiens aura fait construire dans sa circonscription administrative » (p 13). Si on laisse quelque privilège au fondateur, c'est à titre de récompense et de faveur.

Avec la féodalité, les laïques s'emparent peu à peu des biens ecclésiastiques. M. Thomas essaie de les justifier ; il combat la théorie de M. Imbart de la Tour, d'après laquelle cette appropriation ne s'expliquerait que par les usurpations violentes, l'anarchie, et le *commendatio terræ*. Pour lui, le droit de propriété des laïques sur leurs églises privées se conçoit aisément : il vient du *jus fundi*, qu'avaient « les propriétaires de la terre sur laquelle ils ont élevé leur basilique » (p. 34). Remarquons, toutefois, d'après les textes fournis par M. Thomas lui-même, que l'Eglise ne cessa de protester contre ce renversement de l'ancien droit. Dès le IX[e] siècle, « le mouvement contre le *dominium* des laïques fut surtout mené par Prudentius, évêque de Troyes. Il fut d'ailleurs suivi par de nombreux partisans, parmi lesquels on peut ranger Hincmar, depuis 858 évêque de Laon, et neveu d'Hincmar de Reims » (p. 41). « Au XI[e] siècle, continue M. Thomas les canonistes essaient de faire admettre que le droit de propriété ne peut porter sur les objets ou sur les édifices consacrés. » C'est l'idée de Placide de Nonantula et du cardinal Deusdedit. Après avoir cité lui-même ces textes, prouvant la lutte persistante du clergé contre l'appropriation privée des édifices du culte, comment M. Thomas peut-il écrire, au commencement de son chapitre IV : « La victoire appartenait incontestablement aux fondateurs. Le principe de l'appropriation privée des édifices consacrés au culte triomphera donc et ne sera plus discuté jusqu'au XI[e] siècle, où apparaît l'institution du patronage » (p. 5) ? La féodalité essaya aussi de s'emparer des revenus de l'Eglise, même de ceux qui étaient donnés à l'autel à la suite d'une cérémonie religieuse; mais le clergé ne cessa de protester contre ce nouvel abus depuis la lettre que Zacharie écrivit, en 747, aux seigneurs francs, jusqu'au traité qu'au XI[e] siècle le cardinal Deusdedit écrivait « contre ceux qui dépouillent l'Eglise, contre les simoniaques et hérétiques » (p. 75). Pour contester ces faits, M. Thomas ne peut alléguer que des capitulaires de Louis-le-Pieux (p. 46 et p. 85), comme si un capitulaire était une loi d'Eglise ! En réalité, lorsque Grégoire VII retira les investitures aux laïques, et lorsque Alexandre III réduisit à un simple droit de patronat le *dominium* que la féodalité prétendait exercer sur les églises, ils ne firent que rétablir dans toute sa vigueur la législation primitive que la féodalité avait tenté de violer et de bouleverser. Dès lors les faits allégués par M. Thomas se retournent contre sa propre thèse. Il a voulu prouver qu'à partir du IX[e] siècle, les laïques se sont fait reconnaître sur les biens d'église un droit de propriété et sur les bénéfices, même *cum cura*, un droit de nomination: mais en réalité il apporte

1. M. Thomas commet cette grossière erreur, p. 46. « Historiquement, il ne paraît pas que l'*Eglise* ait attribué, à l'origine, à la consécration, les effets que certains de ses défenseurs voudront plus tard en faire découler. *Un capitulaire* de 823 est très probant à cet égard. »



des arguments décisifs à la thèse contraire, et prouve que jamais l'Eglise n'a voulu se dessaisir du droit d'administration et de nomination que la législation byzantine lui avait reconnu sur tous les biens du culte, eussent-ils été constitués par des donations et des fondations de laïques; et ainsi, quoiqu'en dise M. Thomas, ce fameux « droit de propriété des laïques sur les églises », que l'on voudrait ressusciter aujourd'hui, n'a jamais été qu'une usurpation, favorisée par l'anarchie des temps féodaux. Est-ce vers cet idéal de barbarie et d'injustice qu'on prétend nous ramener aujourd'hui?

Le livre de M. Bréhier sur *l'Eglise et l'Orient au moyen âge* se présente avec toutes les qualités de documentation, de science, de clarté auxquelles cet historien nous a accoutumés. Précédé d'une bibliographie générale qui est un vrai modèle, enrichi au bas de chaque chapitre de bibliographies particulières, complété par un index, cet ouvrage sera un excellent instrument de travail pour quiconque voudra étudier les rapports de l'Eglise catholique avec l'Orient et l'importante question des Croisades. Il est écrit, avec une rigoureuse méthode scientifique et l'unique souci de la vérité, d'après les sources originales et les derniers résultats de l'érudition. Tels chapitres, comme celui sur « les Syriens » et leur rôle dans les rapports entre l'Orient et l'Occident (p. 7-10), semblent entièrement neufs. Sans les rechercher le moins du monde, M. Bréhier signale plusieurs aperçus apologétiques, qui lui sont tout naturellement présentés par les faits. Citons en particulier le magnifique épanouissement de la civilisation que détermina en Terre Sainte le succès de la première croisade (p. 93-100). On a longtemps regardé la croisade de 1204 comme une nouvelle invasion de barbares se déchaînant, par amour du lucre et du pillage, contre les Grecs sans défense. M. Bréhier met les choses au point en nous montrant, dès les temps de Godefroy de Bouillon, l'antagonisme qui séparait chaque jour davantage les Grecs des Latins. « L'intransigeance du clergé grec avait rendu vaines toutes tentatives de conciliation. Non seulement les empereurs n'avaient pas reconnu la suprématie spirituelle des papes, mais ils prétendaient imposer un patriarche grec aux Latins d'Antioche et profiter des conquêtes franques pour rétablir leur domination sur tout l'Orient. Dès cette époque, l'empire byzantin apparaît comme un obstacle à la croisade; il ne faut donc pas s'étonner des mauvais desseins que nourrissent déjà contre lui certains Occidentaux; la catastrophe de 1204 ne fut que le résultat final de cet arriéré de haines » (p. 103). Il montre d'ailleurs la papauté avec Innocent III essayant de maintenir à ces expéditions en Terre Sainte l'idéal religieux qui les avait inspirées à l'origine et que les vues politiques des princes, les convoitises des républiques marchandes essayaient de lui faire perdre. Enfin, lorsque l'idéal de la croisade s'est affaibli, il renaît sous une forme nouvelle, avec les missions pacifiques que franciscains et dominicains dirigent dans le centre et l'extrémité orientale de l'Asie, ouvrant à la vérité

chrétienne de nouveaux champs d'action, au commerce d'immenses débouchés, à l'humanité tout entière de vastes horizons.

Comment peut-on dire, en face de ces brillants résultats, « que les croisades n'ont fait que gaspiller en pure perte les forces de l'Europe » ? On oublie trop que la croisade fut, à son début, une guerre de défense et que, malgré les inconvénients qui en résultèrent pour lui, l'empire byzantin lui dut cependant, à la fin du XIe siècle, une protection efficace contre les Turcs. Jusqu'au XIIe siècle, l'Islam n'avait cessé de s'étendre ; désormais il dut lutter pour son existence et sur son propre terrain... A une époque où l'Europe était morcelée en dominations féodales, les papes ont seuls compris les dangers que les progrès de l'Islam faisaient courir à la civilisation chrétienne... chaque jour on découvre, soit avant, soit pendant les croisades, de nouvelles traces de l'attrait qu'exerçait la culture orientale sur les Européens... L'Asie a été véritablement découverte au XIIIe siècle par ces missionnaires et ces marchands italiens qui furent les hôtes des khans mongols... Bien plus, les « Conquistadores » eux-mêmes étaient animés de l'esprit de la croisade et, en cherchant des mondes nouveaux, ils ne renoncèrent jamais à l'idée de trouver des alliés possibles contre les Sarrasins et de travailler à l'œuvre de propagation du christianisme. Il serait donc injuste de condamner les cinq siècles d'héroïsme qui ont eu pour l'histoire de l'Europe des résultats si féconds et laissé dans la conscience des peuples modernes un certain idéal de générosité, un goût de sacrifice pour les nobles causes, que les leçons les plus dures de la réalité ne parviendront jamais à faire disparaître » (p. 354, 355).

Jusqu'à nos jours l'histoire de l'inquisition semblait être réservée aux historiens rationalistes ou protestants, les polémistes catholiques continuant à la nier ou à l'approuver sans prendre la peine de l'étudier. Il n'en sera plus ainsi grâce au livre que vient de lui consacrer M. l'abbé VACANDARD. Dans cette « étude historique et critique sur le pouvoir coercitif de l'Eglise », l'auteur fait preuve de cette science puisée aux bonnes sources, de cette loyauté, de cet amour de la vérité que nous avons déjà loués dans ses précédentes publications. Persuadé que Dieu n'a pas « besoin des mensonges des hommes », il dit tout simplement ce qu'il voit dans les faits, sans se soucier de défendre une cause par d'autres armes que la vérité. Il commence par nous montrer l'aversion qu'ont eue pour les violents moyens de propagande tous les auteurs chrétiens antérieurs au milieu du IVe siècle. « Non seulement ils rejettent absolument la peine de mort et posent ce principe, qui prévaudra à travers tous les siècles, que l'Eglise a horreur du sang : *ecclesia abhorret a sanguine*, mais encore ils proclament que la foi est chose absolument libre et que la conscience est un domaine où la violence n'a rien à voir. Les prescriptions si dures de l'Ancien Testament sont abolies par la loi nouvelle » (p. 8). Il était cependant bien tentant de mettre au service de la vérité le glaive que les empereurs devenus chrétiens maniaient déjà contre les hérétiques perturbateurs de l'Etat. Saint Optat de Milève et saint Augustin s'y laissèrent aller, en invoquant

une persécution modérée, *temperata severitas*, contre ces énergumènes dangereux qu'étaient les Donatistes (p. 19); mais ils furent une exception. L'horreur qu'inspira à l'opinion chrétienne tout entière le supplice de Priscillien nous prouve que les anciennes traditions de tolérance chrétienne restaient en vigueur (p. 30). Elles persistèrent au delà de l'an mil ; car les meurtres de manichéens qui se produisirent alors, dans plusieurs villes, furent commandés par les princes ou l'opinion populaire, plutôt que par les évêques et l'autorité religieuse (p. 36-57). Encore au XII[e] siècle la répression de l'hérésie est capricieuse ; mais lorsque, avec l'apparition du Décret de Gratien (vers 1140), et la codification du droit canonique, l'esprit juriste pénètre de plus en plus dans l'Eglise, on sent le besoin de créer pour l'hérésie un code criminel. « A partir de Lucius III, sous l'influence des légistes, le régime du bannissement et de la confiscation des biens prévalut. Innocent III s'efforça de l'étendre à l'Eglise universelle » (p. 79).

A la décharge d'Innocent III et des premiers auteurs de l'inquisition, M. Vacandard fait deux remarques tout à fait justes : 1° Si Innocent III se montra si sévère contre les sectaires violents, il témoigna « d'une douceur extrême pour les simples et les égarés de bonne foi » et — M. Luchaire l'a parfaitement démontré — il essaya de retenir Simon de Montfort et ses croisés dans la violente répression de l'hérésie cathare. « Au fond, s'il était partisan des lois sévères, il l'était également des mitigations opportunes » (p. 74). 2° Ces hérétiques cathares, contre lesquels l'Eglise invoquait le bras séculier, avaient des doctrines répugnantes, immorales et antisociales. « En poursuivant à outrance le catharisme, l'Eglise remplissait vraiment un office de salubrité publique, et l'Etat n'avait qu'à lui prêter mainforte s'il ne voulait périr lui-même avec tout l'ordre social. C'est ce qui explique et justifie dans une certaine mesure l'accord qui s'établit entre les deux pouvoirs pour la répression de l'hérésie cathare » (p. 123). Et c'est ainsi que l'inquisition épiscopale instituée, dès 1184, à Vérone par le pape Lucius III, fut confirmée par le concile de Latran de 1215. Mais cette inquisition exercée par les évêques, comme celle que dirigeaient les légats du Saint-Siège, finit par paraître insuffisante : bientôt, les franciscains et les dominicains reçurent, dans l'Eglise tout entière, mission de rechercher et de poursuivre les hérétiques et, pour les aider dans cette œuvre, Grégoire IX leur donna les pouvoirs les plus étendus ; l'inquisition monastique était créée.

Si l'on peut « expliquer » et « justifier » l'idée d'une pareille institution, est-ce à dire qu'on doive aussi approuver *la manière dont elle a fonctionné*. Avec beaucoup de raison, M. Vacandard ne le pense pas. Il examine tour à tour sa procédure, ses tortures, son code criminel et il n'en dissimule ni les duretés ni les cruautés. Remarquons toutefois quelques particularités qui méritent d'être mises en lumière à la décharge de l'inquisition. Les inquisiteurs, comme l'a fort bien montré M[gr] Douais, jugeaient avec l'assistance de conseillers laïques. « Nous avons là comme une ébauche du jury moderne. Et

on a fait justement remarquer que les inquisiteurs suivaient d'ordinaire l'avis des consulteurs, quand ils ne le modifiaient pas dans le sens de l'indulgence » (p. 166). D'autre part, par l'expertise des *boni viri* et l'intervention de l'autorité épiscopale, les papes « ont cherché à protéger les tribunaux de l'inquisition contre les surprises de l'arbitraire » (p. 169). Si la torture a été admise par les tribunaux de l'inquisition, il faut reconnaître « que c'était là une pratique tout à fait exceptionnelle, inconnue, ce semble, en Italie » (p. 178). Enfin, trop souvent, les rigueurs de l'inquisition furent accentuées par des princes qui, se servant de ses répressions dans l'intérêt de leur politique plutôt que dans celui de la vérité, la détournaient entièrement de sa destination primitive. Tel fut le cas de Frédéric II, se soumettant, par les rigueurs inquisitoriales, les villes libres de Lombardie; de Philippe le Bel, envoyant, par le moyen de l'inquisition, les Templiers au bûcher; des Anglais, mettant en mouvement contre Jeanne d'Arc le tribunal de l'inquisition. Est-il juste de faire porter à l'Eglise la responsabilité de condamnations que dictait le pouvoir civil?

Dans quelles proportions les juges de l'inquisition ont-ils condamné les inculpés? Pour répondre à cette question, M. Vacandard a examiné les actes de ces tribunaux et il est arrivé à cette conclusion que l'on a exagéré le nombre des « victimes de l'inquisition » autant et même plus que celui « des victimes du Deux-Décembre ». De 1249 à 1258, le tribunal de Carcassonne porte deux cent soixante-dix-huit sentences. « Or, parmi les pénitences infligées, la prison ne figure que très rarement. La condamnation que l'inquisiteur paraît avoir édictée de préférence est le service en Terre-Sainte » (p. 232). De 1308 à 1323, Bernard Gui eut affaire, à Toulouse, à 930 coupables. « Le nombre de ceux qu'il condamna à la prison, soit temporaire, soit perpétuelle, s'élève à 307, c'est-à-dire au tiers environ ». La peine de la prison comportait, d'ailleurs, des commutations et des adoucissements. « Dans le registre des Sentences de Bernard Gui on trouve 119 cas de mise en liberté avec l'obligation de porter des croix; de ces 119 libérés, 51 furent, dans la suite, libérés du port des croix ». Les prisonniers obtenaient quelquefois des « congés » réguliers pour cause de maladie — les femmes pour cause d'accouchement, — ou pour subvenir aux besoins de leurs familles... En 1246, le farouche Bernard de Caux condamna Bernard Sabatier, hérétique relaps, à la prison perpétuelle, mais il ajouta que, le père du coupable étant un bon catholique, vieux et malade, son fils pourrait rester auprès de lui, sa vie durant, pour le nourrir » (p. 234).

La condamnation au bûcher fut encore plus rare. Sur 930 condamnés, Bernard Gui n'en livra que 42 — soit 1 sur 22 — au bras séculier. « Bien qu'effrayante encore, cette statistique est loin des fantômes qu'évoque volontiers la plume grossissante des pamphlétaires mal informés » (p. 237). Sans doute, l'inquisition espagnole, mue par un nationalisme outré, se montra beaucoup plus dure pour les Mauresques relaps. Mais « la cour romaine reconnut

elle-même les excès de ses agents. En 1637 parut une instruction où était stigmatisée la conduite des inquisiteurs » (p. 242). En présence de ces chiffres, M. Lea — un adversaire de l'Eglise — a dû reconnaître loyalement que « le bûcher de l'inquisition n'a fait comparativement que peu de victimes ». Les nombreuses citations que nous avons faites de l'ouvrage de M. Vacandard auront montré à nos lecteurs tout le parti qu'ils pourront en tirer pour la défense de l'Eglise et du catholicisme.

Dans sa collection *Science et Religion*, la librairie Bloud a réservé plusieurs fascicules aux « grands papes ». On lira avec profit celui que M. Deslandres a consacré à *Innocent IV et la chute des Hohenstaufen*.

Tour à tour béguine, clarisse et recluse, réformatrice de l'ordre franciscain avant saint Bernardin de Sienne et les religieux de l'Observance, sainte Colette eut une vie des plus curieuses et nous comprenons qu'elle ait tenté la plume de M. Pidoux. C'est avec dévotion qu'il a écrit la biographie de la sainte, racontant les pieuses aspirations de son enfance, décrivant, avec force détails pittoresques, le réclusage où elle se retira entre deux contreforts de l'Eglise Notre-Dame de Corbie; enfin, la suivant dans les démarches qu'elle dut multiplier pour la réforme des Mineurs. Pour bien faire revivre la physionomie de la bienheureuse, il la fait parler elle-même,en citant plusieurs fragments de ses lettres,ou bien il sollicite le témoignage naïf des religieuses, ses compagnes. Peut-être a-t-il cédé un peu trop à cette recherche excessive de la simplicité et laissé trop de place au merveilleux dans une vie où le bon sens de Jeanne d'Arc s'allie si bien au mysticisme de François d'Assise.

IV

Finzi (G.). — *Pétrarque, sa vie et son œuvre*, traduit de l'italien, par Mme Thiérard-Baudrillart, 1906. Perrin, in-12, 320 p.

Cochin (Henry). — *Le bienheureux fra Giovanni Angelico de Fiesole*, (1387-1445), 1906. Lecoffre, Collection *Les Saints*,in-12, x-283 p.

IV. Les rapports de l'Eglise et de la Renaissance soulèvent encore d'intéressantes controverses. Dans quelle mesure le retour aux aspirations antiques pouvait-il s'accorder avec la civilisation chrétienne? dans quelle mesure aussi les représentants attitrés du catholicisme l'ont-ils favorisé? Le livre de M. Finzi sur Pétrarque et celui de M. Henry Cochin sur Fra Angelico répondent à ces deux questions.

M. Finzi nons a donné une fort attachante monographie de Pétrarque et de son œuvre. Il suit son héros dans les différentes étapes de sa vie, à Arezzo où il est né, à Carpentras, à Montpellier, où il étudie, dans ses voyages en Gascogne, en France, en Belgique, en Allemagne, à Rome, jusqu'au moment où il se fixe dans sa délicieuse retraite de Vaucluse. En un chapitre charmant, où souvent il laisse la parole à Pétrarque lui-même, M. Finzi nous décrit cet

ermitage, situé dans un site si pittoresque, et la vie qu'y menait le poète de 1337 à 1353. Malgré tout, l'amour de l'Italie arrache Pétrarque à cette solitude et nous le suivons dans de nouvelles pérégrinations à Milan, à Venise, à Padoue, à Arqua, où il mourut en 1374. La recherche souvent tapageuse de la gloire a été l'une des passions dominantes des hommes de la Renaissance ; elle a été celle de Pétrarque et il a pu la satisfaire sans jamais l'assouvir. M. Finzi cite des exemples étonnants de la vénération que seigneurs, bourgeois, hommes d'Eglise avaient pour le poète. Après avoir décrit sa vie, il essaie de démêler les différents aspects de son caractère et de son génie. Il énumère, avec beaucoup de sagacité, les éléments variés qui composaient le culte, plus poétique peut-être qu'amoureux, qu'il professa, jusqu'à sa mort, pour Laure. Il nous le fait revivre dans l'intimité. Dans un chapitre sur *Pétrarque humaniste*, il nous montre comment il se mit à l'étude de l'antiquité et le parti qu'il en tira pour son œuvre littéraire ; enfin dans les deux dernières études qui sont le résumé du livre, il essaie de dégager la formule intellectuelle et morale de ce premier des humanistes. Il nous le montre réagissant contre la tradition du moyen âge, en particulier contre la scolastique. Sans doute, il reste et veut rester chrétien ; homme d'église, il est soumis à son autorité. Au cours d'une vie souvent irrégulière, marquée par des amours qui n'avaient rien de platonique, puisqu'il en résulta deux enfants naturels, il a des accès de mysticisme ; tel celui qui lui dicte son traité de la vie solitaire. A maintes reprises il a des crises de repentir et déplore du fond du cœur ses égarements, quitte à les renouveler aussitôt. Chrétien sincère, il se pose des questions comme celle-ci : « Dieu se préoccupe-t-il des choses humaines ? » Il se laisse surprendre à dire « que la mort est chose fort mystérieuse et connue de Dieu seul » ; il se demande « ce qu'il adviendra de nous quand nous aurons cessé de vivre ». « Cela indique, au travers de lieux communs, l'ombre subtile du doute qui passe dans son esprit tremblant, en face du mystère de l'au-delà, à l'égard duquel la conscience du siècle trouvait satisfaction et repos dans la doctrine révélée » (p. 285). Enfin, au milieu de ses succès, des faveurs de toutes sortes que papes, prélats et princes accumulent sur sa tête, il a des désirs vagues toujours inassouvis et sa tristesse au milieu de la prospérité rappelle le fameux *medio de fonte leporum* du poète.

M. Finzi essaie de résoudre cette énigme dans son chapitre sur « les anomalies dans Pétrarque ». Il l'explique par un déséquilibre physique et moral que le poète confesse lui-même dans le « *secret* ». Saint Augustin l'interpelle ainsi : « Tu es tourmenté du mal funeste appelé *acedia* par les modernes, *mélancolie* par les anciens. » Et il répond : « Je l'avoue, dominé par cette tristesse, tout me paraît pénible, misérable et sombre et il me semble être toujours sur le chemin du désespoir » (p. 289). « Vanité, orgueil, irritabilité : trois formes d'une même faiblesse morale qui, selon les circonstances, se manifestent diversement chez le poète » (p. 304).

Cette neurasthénie, cette « faiblesse morale », M. Finzi les cons-

tate, mais il n'en donne pas la raison. Ne faut-il pas la chercher dans ce déchaînement de l'égoïsme et de la jouissance que la culture classique avait déterminé dans une âme naturellement chrétienne? Ce déséquilibre n'est-il pas le résultat de cette première rencontre, de ce premier choc, dans une âme insuffisamment armée par la nature, de l'idéal païen et de l'idéal chrétien? Le cri de Pétrarque n'est-il pas celui de la plupart des hommes de la Renaissance qui ne surent pas harmoniser en eux les sentiments chrétiens et les inspirations païennes... peut-être parce qu'il y avait entre ces éléments si disparates une absolue contradiction, de sorte qu'il ne leur resta que le choix entre l'assouvissement des passions brutales, avec les Pogge, les Valla, les Malatesta, les Borgia, et la mélancolie maladive de Pétrarque et de Nicolas V? Graves questions qui mériteraient d'être approfondies, car elles portent en elles une apologétique vécue et vraiment pratique.

Avec le bienheureux Angelico, « ce religieux enflammé d'amour pour le bien, *frate al ben ardente* », le sens de la beauté s'unit au sentiment chrétien en une parfaite harmonie; et c'est là ce qui fait l'intérêt à la fois de la vie du bienheureux et de la biographie que lui a consacrée M. Henry Cochin.

A vrai dire, nous n'avons que peu de renseignements sur la personne de fra Angelico, sans doute parce que extérieurement sa vie ne différa pas beaucoup de celle que menaient dans le recueillement du cloître, sous la conduite de la règle dominicaine, ses frères de Fiesole et de Saint-Marc. Aussi M. Cochin a-t-il senti la nécessité d'élargir son sujet en insistant sur l'entourage plus ou moins direct de son personnage. Nul ne s'en plaindra; car cette « heureuse faute » de composition, *felix culpa*, déjà reprochée au poète Simonide, nous a valu des monographies et des descriptions d'une délicatesse et d'un sentiment vraiment exquis. Il faut avoir bien pénétré le charme des paysages italiens pour pouvoir décrire, comme l'a fait M. Cochin, le Mugello, les hauteurs de Cortone et de Fiesole, le site admirable de Florence, la poésie des horizons ombriens. Il faut connaître à merveille l'Italie du XIV[e] et du XV[e] siècle pour évoquer, comme l'a fait M. Cochin, la vie des paysans du Mugello, celle des peintres de Florence et des pieux religieux de l'Observance de Fiesole; il faut savoir démêler l'écheveau si compliqué de l'histoire du grand schisme pour décrire avec tant de netteté le rôle d'un Jean Dominici, d'un saint Antonin. Une fois de plus, M. Cochin a prouvé à quel point il a pénétré l'âme italienne de la première Renaissance. C'est au milieu de ces paysages débordants de lumière, au sein de ces populations si vivantes, mais d'une vie chrétienne, qu'il nous montre Guidoline grandissant dans une atmosphère de foi et de piété.

Quels furent ses débuts dans l'art de la peinture? dans lequel de ces nombreux ateliers florentins fit-il ses premières études avant d'aller remettre sa vie à l'austère discipline des dominicains de Fiesole? Mystère. Religieux sous le nom de fra Giovanni, l'Angelico devait trouver des circonstances favorables au dévelop-

pement de son talent. L'ordre qui l'accueillait, en 1407, avait des traditions artistiques; n'étaient-ce pas deux frères convers de l'ordre de Saint-Dominique qui avaient été les architectes de Sainte-Marie-Nouvelle à Florence, de la Minerve à Rome? les prêcheurs de Fiesole et de Florence étaient persuadés qu'une belle peinture, inspirée par le sentiment religieux, est une prédication aussi éloquente que le meilleur des sermons. Les épreuves même que valurent aux Frères de Fiesole leur attachement à leur maître, Jean Dominici, et à leur pape, Grégoire XII, développèrent le genre naissant du *beato*, en lui révélant l'école de l'Ombrie, à Cortone et encore plus à Foligno. De retour à Fiesole, en 1418, il était un parfait dominicain et un peintre accompli. M. Cochin le suit dès lors dans les trois grandes étapes de sa vie artistique : à Saint-Marc de Florence, dans ce couvent admirable, sanctuaire du mysticisme et de l'art chrétien, qu'il sanctifie à la fois par ses vertus et par ses fresques; dans la Rome restaurée d'Eugène IV et de Nicolas V, où il décore la chapelle du Saint-Sacrement et peint, dans le *studio* du pape, les scènes si touchantes de la vie de saint Etienne et de saint Laurent; enfin, à Orvieto, où il laisse inachevée la chapelle du Dôme. Grâce à ces admirables compositions, grâce aux rares témoignages des contemporains, M. Henry Cochin a défini à plusieurs reprises, en termes heureux, l'âme religieuse et artistique de fra Angelico. « Les mérites et les procédés de sa peinture nous sont bien connus... Mais l'étude attentive de sa manière nous mène plus loin encore; elle nous révèle l'état de son âme et le but de ses efforts; car elle est suave et profonde, toute de douceur et de paix. Il semble que fra Giovanni soit incapable d'exprimer des sentiments inhumains... Dans les histoires de martyre, il ne réussit pas à animer de vie les figures des bourreaux, il se refuse à imaginer la noirceur de leur âme... La pitié pour les hommes, la contrition des péchés, la pénitence au pied de la Croix de douleur, voilà les sentiments que ce grand peintre exprimait avec force et même avec violence. Le reste des choses le laissait dans la paix et dans la joie » (p. 214).

Ainsi son art n'était que l'expression naturelle de son christianisme mystique et doux; car « ses moyens d'expression et ses formes idéales sont celles que la Renaissance chrétienne pouvait suggérer. La Renaissance païenne n'y a pas accès; elle est morte au seuil de cette âme » (p. 257).

(*A suivre.*)

JEAN GUIRAUD.

Un retour au Spiritualisme

L'œuvre de M. Georges Dumesnil[1]

Je voudrais faire connaître l'œuvre d'un homme que j'aime beaucoup, parce que je lui dois toute ma vie spirituelle, et que tout le monde aimera, j'en suis certain, lorsque l'on saura apprécier le charme de sa personne, la valeur de son enseignement, la légitime importance de ses travaux.

M. Georges Dumesnil, après avoir été l'hôte de diverses villes de France, professe aujourd'hui à l'Université de Grenoble. Il a publié plusieurs ouvrages et, certes, il faut faire grandement reproche à la Critique, cette prétentieuse et fantasque personne, aux complaisances souvent mal placées, si le public ne connaît pas mieux pour les lire la thèse sur le *Rôle des Concepts* datée de 1892, le *Miroir de l'Ordre* de 1902, l'*Ame et l'Evolution de la littérature* de 1903, le *Spiritualisme* paru il y a deux ans à peine. Il est vrai, ce sont les livres d'un métaphysicien et une foule de gens se croient autorisés à déclarer inutiles les métaphysiciens, parce qu'ils ne se produisent pas avec éclat hors de certains cercles très réservés. Nous, nous savons la grandeur de leur rôle, nous savons que la puissance d'une nation dépend du concours de leur labeur caché. Les spécialistes auraient dû être plus attentifs à l'avènement d'une doctrine qui se prétend féconde et sûre. Il faut les croire sérieusement empêchés, car jusqu'ici ils se sont tus. Le silence du collège universitaire s'expliquera peut-être, mais l'insouciance de nos philosophes catholiques étonne avec peine. Dès lors il m'arrive cette aventure assez nouvelle et cette tâche très lourde pour un apprenti, d'avoir à exposer une œuvre philosophique déjà considérable qui n'a suscité encore aucun commentaire d'ensemble.

M. Dumesnil se propose de restituer la philosophie spiritualiste. Il veut par une juste critique de nos conceptions générales et une ferme synthèse, ramener notre pensée déchue sur la voie où elle pourra de nouveau repartir. Il veut renouer la chaîne avec la superbe

1. Cette étude a été lue sous forme de conférence dans un cercle de jeunes étudiants. Bien que l'auteur soit un peu inexpérimenté dans la langue théologique, nous sommes néanmoins très heureux de publier cette intéressante histoire de l'évolution d'une pensée ferme vers le spiritualisme. (Note de la Direction.)

doctrine pressentie dans l'antiquité, instaurée par saint Augustin, dont a vécu tout le haut moyen-âge, que Descartes, Malebranche ont retrouvée en partie, ont enrichie souvent et dont les représentants les mieux avisés sinon les plus complets, ont été au cours du siècle dernier Maine de Biran et Félix Ravaisson. Cette doctrine proclame essentiellement qu'il y a une âme en chacun de nous, de valeur infinie et libre et qu'il y a un Dieu, son Créateur parfait qui la juge. Le spiritualisme, ce mot désuet qu'il s'agit de relever, désigne toute une vie de l'âme en profondeur, un commerce intime et substantiel avec l'Etre dont elle émane, la source de toute intelligence. C'est dire que cette doctrine dépasse par la puissance que lui donne la foi, tout idéalisme, si noble soit-il, et qu'elle vit de notre communion chrétienne. M. Dumesnil est un philosophe catholique; ajouterai-je qu'il est doublement digne de notre respectueuse attention puisque c'est un converti ?

En suivant ses ouvrages selon leur genèse pour en dégager l'essence doctrinale, je raconterai l'histoire de son évolution d'esprit. Je n'aurai ensuite qu'à préciser par quels caractères cette pensée s'oppose à l'état d'âme contemporain, pour dire l'espoir qu'on peut attendre de notre philosophie française.

I

La pensée de M. Dumesnil a traversé trois stades philosophiques. Elle a d'abord été toute naturaliste, puis elle devint idéaliste, pour être aujourd'hui pleinement spiritualiste.

a). Les écrits qui précèdent sa thèse de doctorat ont pour nous un intérêt rétrospectif, si j'ose dire, assez piquant. En effet, ils sont nettement hostiles à une doctrine que l'auteur a cessé depuis de combattre pour y puiser la vérité, la doctrine catholique. Dans la première étude qu'il fit paraître en 1880 [1], il crut trouver en Rabelais l'annonciateur de la philosophie nouvelle, le prophète du monde moderne, parce que du mot *Antiphysis* relèvent toutes ses satires. Son livre, signalant les déviations de la loi naturelle, s'attaque par dessus tout, avec justice, à l'Eglise, à sa constitution, à ses pratiques, à ses règles monastiques qui prennent le contrepied de la nature humaine. La foi étouffe les facultés de la raison, les atrophie comme des organes auxquels ne répond plus aucune fonction ; elle jette l'anathème à la chair qu'il faut mortifier, à l'intelligence ramenée sous le joug autoritaire, au bonheur terrestre enfin, puisque toute la félicité est placée après la mort et dans le détachement du monde. Cette diatribe demeure le témoignage sincère des idées d'un jeune normalien, supérieurement instruit des préjugés de son temps et fort mal des principes de sa religion. — Le même état d'esprit se retrouve dans la préface de son petit livre sur la *Pédagogie révolu-*

1. *La Philosophie de Rabelais*, dans la *Nouvelle Revue*, 1er septembre 1880.

tionnaire [1] où il dénonce la religion, principe fondamental de l'enseignement sous l'ancien régime, sapé à bon droit comme déraisonnable. Enfin, dans son *Cours d'instruction morale et civique* [2], on peut trouver un exemple de cette sorte de dogmatisme raisonneur et géométrique, né du culte de la Révolution, qui s'est installé dans la foule des cerveaux pour juger de tout, classer, étiqueter, savoir tout, pour tout enfermer dans les cadres d'un catéchisme de sagesse moderne, indifférente ou inaccessible à toute vérité religieuse.

De ces premiers travaux il n'y aurait rien de plus à dire peut-être, s'il ne s'y révélait, derrière les apparences, un tempérament original, une nature exubérante de force. Avec Rabelais, M. Dumesnil a rejeté, et cela pour toujours, la pauvre petite philosophie d'Epicure qui n'aboutit qu'à l'ataraxie, où l'on se replie sur soi-même et s'y renferme pour offrir moins de prise à la douleur. Il ne trouvait pas dans ce naturalisme médiocre l'idée d'une dévorante activité. L'esprit rabelaisien, au contraire, qui souffle dans son âme, est avide et se précipite sur toutes les pâtures, « trop indistinctement peut-être; mais s'il avale de tout sans y mettre assez de choix, c'est bien se tromper que de croire qu'à ce repas pantagruélique la nourriture intellectuelle soit sacrifiée. Méditons l'oracle de la Dive Bouteille : « Boire ». « Je ne dis boire simplement et absolument, car aussi bien boivent les bêtes. » Mais puisez à toutes les sources de la vérité, du savoir et de la philosophie pour acquérir force et puissance; développez, comme Gargantua sous la conduite du sage Ponocrates, toutes les ressources que la bonne nature a mises en vous, toutes les forces dont elle vous a généreusement enrichi, provoquez, éduquez toutes vos facultés, bien loin d'en étouffer aucune, épanouissez ainsi par une vigoureuse culture, par un vaste arrosement, tout votre être intellectuel et moral. » M. Dumesnil a suivi ce conseil, il a voulu « boire » et bien vite l'aigre piquette de la philosophie jacobine ne put étancher sa soif; il goûta les crus les plus fameux avant de découvrir le mystérieux cellier de ce vin qui désaltère à jamais.

L'étude de la philosophie positiviste d'Auguste Comte lui fut d'abord une sérieuse école de nouveauté. Jusque-là Kant, ce père de la philosophie moderne, avait été son grand maître; partout on éleva son esprit dans une intangible admiration de sa morne scholastique. Aussi connaissait-il par avance l'Allemagne, ce pays des penseurs où il semble que doive voyager à leur tour chacun de nos philosophes et où il séjourna deux ans. Il en rapporta un petit livre sur la Pédagogie allemande [3], enquête précise, où l'on s'accorde à dire qu'il a vu fort clair. Il ne cessa de s'intéresser à la science pédagogique, il y accomplit une carrière [4], et en comprenant davantage son

1. *La Pédagogie révolutionnaire*, 1 vol. in-12. Paris, Delagrave, 1883.
2. *Cours d'instruction morale et civique*, 1 vol. in-12. Paris, Delagrave, 1882.
3. *La Pédagogie dans l'Allemagne du Nord*, 1 vol. in-12. Paris, Delagrave, 1885.
4. Cf. *Pour la Pédagogie*, 1 vol. in-16. Paris, Colin, 1902. Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques.

indispensable utilité, il tira profit, pour sa propre formation, de l'examen de tant de questions de pratique quotidienne. Peu à peu l'illusion qui avait ébloui son intelligence l'abandonna. Réfléchissant sur soi-même, critiquant sa raison pour l'augmenter, poussant à bout tous les désirs d'expansion de son être et gardant par devers lui sa nature très franche et passionnée, il devint le révolutionnaire de sa pensée. Mais pour prendre un nouvel élan décisif, cette pensée dut sentir le rude contact de la réalité. Elle progressa vraiment au cours des longues années de souffrance où la maladie, en lui enlevant toute force physique, lui laissait la plus vive curiosité d'esprit. Là, dans le colloque journalier avec la mort, dans une lucide perspective, il vécut doublement et réfléchit aux questions dernières. S'il l'emporta, ce fut par une victoire de sa volonté. Tant de vicissitudes n'entravèrent point le travail qu'il s'était donné, la préparation d'une thèse de doctorat. Et c'est en la rédigeant, par une étude sévère des doctrines qu'il transcrivait pour les dépasser successivement et établir enfin la sienne, qu'il acquit une conscience nette du christianisme. M. Dumesnil est redevenu chrétien par la philosophie, en reconnaissant dans la philosophie chrétienne la plus haute explication du monde. Au premier stade de son évolution d'esprit, il vécut des doctrines naturalistes du jour, plus faites de grosse sensibilité que de raisonnement; maintenant vient une période entièrement idéaliste, où son être trouve le bonheur et s'exalte dans la recherche du beau et du vrai.

b). Je ne m'interdirai pas d'exposer de façon discrète quel fut l'objet précis de sa thèse [1]. Elle pose le problème que veulent résoudre en somme toutes les métaphysiques, le problème fondamental de la connaissance. C'est un fait que, pour expliquer les choses mouvantes et passagères du monde, l'homme imagine des éléments ou essences stables, d'innombrables concepts. Par un inlassable travail qui témoigne de son activité merveilleuse, l'esprit humain ne cesse de frapper, pour ainsi dire, des concepts multiples qui sont comme la monnaie de son explication des choses, pour ses relations journalières. Il s'en trouve parmi eux de supérieurs, autour desquels viennent s'agréger, se coordonner les concepts secondaires; il se forme ainsi des systèmes, des conceptions particulières du monde qui découlent entièrement de concepts générateurs, comme un poème sort avec force de l'idée inspiratrice. — Or il faut remarquer que ces concepts ne peuvent être pensés qu'autant qu'ils sont en quelque manière distincts ou distingués les uns des autres : il faut du discontinu entre eux. Mais d'autre part, à mesure que notre observation du monde s'aiguise pour devenir plus fine et plus pénétrante, les phénomènes de la nature, comme ceux de l'esprit, semblent de plus en plus liés et tendre même à une liaison absolue

1. *Du rôle des concepts dans le monde intellectuel et moral*. Essai théorique d'après une vue de l'histoire. 1 vol. in-8°. Paris, Hachette, 1892, ouvrage augmenté d'une *nouvelle préface* en 1898, derniers exemplaires restants à la librairie Gratier, à Grenoble.

où ils ne feraient plus qu'un. L'esprit, qui demandait de la discontinuité pour affirmer son action, voit maintenant de la continuité partout; à peine perçoit-il des nuances, des transitions inexprimables au décours des choses. — Tel est le fond du mystère de la connaissance. L'esprit, s'il veut vivre, ne doit cesser de procréer des concepts devant la quantité indéfinie des phénomènes et d'autre part il poursuit à travers cette série d'actes indéfinie l'idéal d'une continuité achevée et parfaite. La matière de la connaissance est d'une inépuisable infinité, la connaissance tend à l'infini et cependant elle est finie. Le problème réside donc au fond dans le rapport des deux idées d'infini et de fini, et c'est ainsi que les termes en seront très nettement posés par le christianisme, qui rapproche inséparablement les idées d'infini, de parfait et de Créateur.

Jusque-là, au cours de l'antiquité, la philosophie a évolué vers cette position du problème. Or chaque fois que l'homme s'est élevé vers des conceptions du monde qui lui paraissaient belles, définitives, il a dû les démolir pour en inventer d'autres mieux adaptées à l'observation de la nature. L'esprit humain, c'est une loi générale, après avoir bondi de prime-saut vers un concept absolu qu'il saisit comme principe solide d'explication du monde, se retourne vers le réel, redescend vers lui et doit reconnaître son impuissance à le pénétrer tout entier. La pensée évolue de la sorte de l'absolu vers le relatif, du plus fixe vers le plus souple et le plus divers. Ce rythme nous aide à comprendre comment de nouvelles philosophies n'ont cessé de se former, se forment chaque jour, comment on peut en imaginer d'autres. — Or l'histoire de la raison consiste justement à montrer la succession des principes générateurs des philosophies qui vont, excités par de nouvelles découvertes de la science, en se perfectionnant chaque fois. En suivant ainsi la pensée au fil du courant, on s'aperçoit que l'esprit s'éloigne de plus en plus de la nature où il prenait tout d'abord ses principes absolus, par exemple l'eau, l'air, le feu, pour les chercher à partir de Socrate en lui-même, dans les idées. Au cours de l'antiquité, tout s'intellectualise, pour ainsi dire, et s'idéalise; mais aussi à mesure que les systèmes philosophiques s'échafaudaient et croulaient, l'homme ne pouvait manquer de désespérer d'avoir jamais une explication absolue de l'univers. Déjà il ne croyait plus aux dieux qu'il s'était donnés et qu'il avait dû dissoudre par un sentiment plus curieux des forces naturelles et dans un désir de plus intime amour. — Le christianisme est venu, qui donne une explication rationnelle complète du monde en plaçant tout le secret de l'univers dans l'idée d'un Dieu unique, infini, parfait, libre créateur, d'un Dieu transcendant, c'est-à-dire placé en dehors du monde. Ce Dieu ne peut cesser de s'intéresser à ce monde et il est la fin de la destinée des créatures. — Après avoir été élevé aussi haut, l'esprit humain que tourmente toujours un vif attrait des choses terrestres s'est remis à l'étude exacte de la nature. La science positive a fait d'importantes découvertes et a propagé en toute matière l'idée de loi. Mais si de son côté la philosophie a progressé, ce fut en prenant une conscience de plus en plus claire du problème de la con-

naissance, en maintenant un rapport intelligible entre les termes de fini et d'infini qu'avait rapprochés le christianisme. Or il lui arriva de perdre la lumière de l'infini et nous voici, depuis longtemps, dans une période de relativisme total où l'esprit, justement parce qu'il cherche à saisir les nuances de toutes choses et n'a jamais achevé de suivre les dernières finesses de son propre mouvement, ne trouve plus en lui-même la force de prononcer des concepts absolus. On peut dire dès lors que l'esprit, cessant de produire de ces concepts, cesse de penser ; il veut se persuader de son progrès, mais il n'explique rien du mystère du monde, de ce « mystère absurde » qu'il imagine ; il se détruit lui-même en niant ses organes et sa fonction.

M. Dumesnil a tenté de sortir de l'impasse où nous conduit la philosophie subjectiviste et voulant poursuivre les deux directions de l'esprit humain qui sont, de tout temps, celle de l'absolu et celle du relatif, il a essayé une reconstitution générale des concepts dans un système de philosophie où se reconnaisse vraiment la Raison avec toutes ses exigences. Il a su montrer qu'il faudrait toujours en revenir au principe absolu du christianisme, au Dieu transcendant, et il nous a expliqué comment l'organisation du concept de Trinité, légué par les Pères de l'Eglise, est la conception divine la plus parfaite et la seule qui puisse vraiment satisfaire notre intelligence du monde, parce qu'elle contient en elle-même les idées de liberté, de détermination et d'amour. Puis, il a ébauché un système métaphysique de la liberté, où tout en ce monde a sa source dans un miracle primordial, où la *grâce* enfin *est conçue comme la cause par excellence, comme le type de toute cause.*

Ainsi l'étude sincère de M. Dumesnil l'a conduit à une compréhension tout à fait originale et profonde du christianisme dont il a cru pouvoir utiliser la philosophie. Cependant, si sa thèse fut le point de départ de son évolution d'esprit pour rester le travail capital à perfectionner sa vie durant, elle était encore, si j'ose dire, l'œuvre d'un catéchumène ; non pas qu'il ait étudié le christianisme en dilettante : il poursuivait tout d'abord la vérité ; mais il ne voyait en lui qu'un monothéisme européen aux splendides formules. Il était alors dans un état d'esprit superbement idéaliste, et cet état, il ne pouvait manquer, la grâce de Dieu aidant, de le dépasser pour participer à la vie chrétienne en devenant un vrai spiritualiste ; en d'autres termes, il lui restait à franchir l'admiration perspicace pour croire à la valeur d'une pratique.

c). Comme c'est avant tout un homme de raisonnement, le progrès de sa pensée dut s'appuyer sur des recherches nouvelles. C'est à celles-ci que nous devons son livre sur l'*Ame et l'évolution de la littérature* [1] où il entreprit une étude générale des manifestations littéraires de l'homme, afin de répondre au dessin même de sa thèse sur l'histoire de la philosophie. Parmi les concepts, en effet, il y en a un

1. *L'Ame et l'évolution de la littérature des origines à nos jours*, 2 vol. in-16. Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, 1903. Ouvrage couronné par l'Académie française.

à mettre à part : celui de *personne;* et c'est en le prenant comme centre précis d'études qu'il a pu éclairer d'un nouveau jour l'intelligence des poètes et des prosateurs. Il invente en quelque sorte une méthode de critique en se proposant d'étudier en chaque écrivain son âme, le petit groupe d'idées très nobles, très hautes, qui forment l'essence de son moi, distinct du monde des choses. Il est amené ainsi à concevoir une notion supérieure de la liberté humaine : il l'avait d'abord inconsciemment assimilée durant sa période naturaliste, à un « capricieux pouvoir d'agir par fantaisie » ; puis, lorsque sa pensée devint tout idéaliste, à un pouvoir « de se donner des lois » ; maintenant il voit en elle le pouvoir « d'aimer ardemment le bien pour lui-même » et il déclare qu'en son plus haut degré cette liberté se confond avec la raison même. Allons jusqu'à ce sommet métaphysique de l'individu, pour en apprécier justement sa valeur intime ; suivons le développement de la personnalité humaine au travers des âges.

Nous pouvons remarquer qu'au commencement de chaque période littéraire l'âme se régénère dans des idées plus hautes et qu'elle se sent dégagée de l'atteinte des effluves terrestres. Puis elle redescend vers la nature et tend à se l'assimiler ; elle s'y perdrait évidemment si l'homme ne se considérait plus dans cette nature que comme une chose, un accident passager, un phénomène sans valeur personnelle. — Toute l'antiquité peut être comprise comme une grande poursuite de l'homme en quête de son âme. Sans doute elle est en puissance sous chaque état lyrique, car l'expression personnelle de l'individu est la condition primordiale de toute forme littéraire. Mais au début le sujet qui pense et qui souffre est comme enveloppé dans l'objet qu'il se propose de décrire et dont il subit une émotion. Peu à peu le sujet, l'homme se dégage de cette prise de la nature, il se fait un équilibre entre elle et lui, l'homme s'affirme en face du destin : par exemple, c'est l'âge de l'eurythmie grecque, « lorsque Socrate prouve l'âme en mourant ». Enfin arrive un moment où l'homme, ayant pris de plus en plus conscience de son âme profonde, se retourne contre cette nature qui l'offense, dont il souffre, dont il ne reçoit ni consolation ni espoir ; il se demande si tout n'est pas vanité, illusion cruelle et les premiers germes du pessimisme se font jour.

Le christianisme est venu rendre la vie à cette âme, qui renaît alors. Saint Augustin, voilà bien une âme tout entière, « en qui sourd tout d'un coup la littérature moderne comme par une fontaine d'eau toujours vive ». Et qu'est-ce qui a définitivement fondé l'âme dans le christianisme ? Voici la suprême raison philosophique : l'Eucharistie. « L'âme, qui au cours de la civilisation antique avait toute respiré dans la nature, quelque idée qu'elle s'en fît d'ailleurs et même quand elle la jugeait de haut, ne s'y meut plus maintenant que par en bas ; par en haut, elle vit de Dieu et d'une manière surnaturelle se suspend à Dieu, l'aspirant à soi et aspirant à Lui. » Dès lors « toute la littérature moderne a gardé invinciblement, et souvent malgré elle, une marque indélébile, fondamentale ; toute œuvre littéraire

vient désormais d'une âme qui sait qu'elle est une âme et elle l'a su par le christianisme ». — Au moyen âge, l'âme « ingénue, vigoureuse, forte de la jeune immortalité reçue » s'épanche en un lyrisme épique où l'idée d'infini s'accuse toujours. Mais son œuvre est encore de rejoindre et de pénétrer la nature qui lui est offerte et c'est où elle descend peu à peu, non sans donner d'abord des chefs-d'œuvre de pure pensée, impossibles à l'âme antique, comme l'*Imitation de Jésus-Christ*, et les grandes hymnes religieuses latines. De bonne heure elle se met en marche vers la description du spectacle du monde, de sorte que la Renaissance, achèvement légitime de cette évolution, la trouve disposée à renier ses origines spirituelles. — Cela ne sera pas; elle reprend alors une vive conscience de sa valeur, elle se retrouve encore tout entière chez Descartes ou Corneille. Puis avec un Racine revient l'âge de l'eurythmie, de la connaissance morale de l'homme et de l'étude des lois. L'âme encore une fois décline, pour se perdre tout à fait dans la haine du surnaturel et l'apologie de la nature, comme on voit chez Jean-Jacques Rousseau. — Chateaubriand renoue la chaîne et l'âme renaît au début de l'ère romantique, toutefois avec le signe d'un pessimisme qui ne la quittera pas durant tout le XIXe siècle, mais s'accusera, au contraire, à mesure que le seul naturalisme s'imposera dans l'art et la société. L'âme se corrompt, se perd, ébranlée, désorganisée, diffuse ; on en suit les égarements, les déchirements, les poignantes irritations et la sombre décrépitude à travers les poèmes et les romans contemporains. Des hommes ont cherché à raffermir leur personnalité en la fondant sur des principes présentés par eux comme absolus : la science, la morale, la tradition du sol; ces principes ne valent que par ce qu'ils peuvent contenir de supérieur et il ne faut attendre une résurrection de la vie de l'âme que d'un nouveau retour aux vérités essentielles du christianisme.

Il y a donc dans l'histoire des lettres des périodes d'abaissement ou d'élévation de l'âme humaine. Mais, outre que ces périodes deviennent de plus en plus courtes, à mesure que l'on approche de nos jours et que le rythme s'en fait de plus en plus bref, il faut bien comprendre qu'à l'intérieur d'une conscience d'artiste les mêmes phénomènes, la même évolution spirituelle peuvent se produire. Ce livre n'est donc pas seulement comme une épopée de l'âme humaine à travers les âges, c'est un livre de psychologie essentielle; et j'ajoute qu'il nous impressionne et nous pénètre d'autant plus qu'on y sent s'exprimer l'âme de l'auteur et son ascension à travers tous les états décrits jusqu'aux sources. C'est un livre vivant, parce qu'il a été vécu d'abord.

d). Après cette longue étude littéraire où l'âme humaine est enfin saisie comme une cause profonde, non plus comme une simple résultante passive ou un accident, M. Dumesnil est revenu aux questions de philosophie pure. Dans sa thèse, lorsqu'il s'était agi pour lui de dépasser la doctrine de Kant et de retrouver les plus hautes idées de l'intelligence catholique, il avait dû l'essayer par une sorte de tour de force et faire violence au sentiment subjectif qui le guidait. L'appel

à la cause transcendante, il l'avoue lui-même, était alors une imprudence métaphysique ; mais cette hardiesse, où se manifestait son grand désir de la perfection, le conduisit à la lumière et à la beauté. Maintenant qu'il ne considère plus seulement dans l'homme l'activité de son esprit, créateur de systèmes, mais l'âme tout entière, il était nécessaire pour lui de reprendre la question de la personnalité au point de vue philosophique, c'est-à-dire le problème du moi. C'est lui qu'il a tenté de résoudre dans son important ouvrage, *le Spiritualisme* [1].

Après saint Augustin, le merveilleux inventeur, Descartes a retrouvé dans son *Je pense* le fondement de notre vie spirituelle, de notre existence personnelle intuitivement connue. Les philosophes postérieurs qui ont abandonné cette notion primordiale, par exemple les sensualistes, ont perdu peu à peu ou très vite leur âme philosophique, pour ne devenir que les agglomérés de sensations furtives, pour ne se considérer au fond et très bassement que comme des choses ou de simples machines. Kant voudrait rester spiritualiste, mais croyant avoir détruit sur toute la ligne le raisonnement de Descartes et se mettant en opposition radicale avec sa doctrine, il professe que le moi n'est pas perçu directement, mais déduit, et que sans matière à ordonner, il reste inconscient; que par réflexion déductive, il ne se connaît plus comme un individu, une personne libre, mais seulement comme machine universelle à penser. Kant ne retrouve la qualité de personne que comme postulat de la moralité, et par là même, n'ayant aucune aspiration vers une liberté plus haute, il diminue ses facultés raisonnables. Ses successeurs, critiquant et poussant jusqu'aux limites extrêmes ses conclusions, sont parvenus à des doctrines d'une fluidité, d'une imprécision et en même temps d'un rigorisme certains, à cause justement de ce manque de vision intérieure où l'on retrouve, avec l'aperception de l'infini et du parfait, la grâce généreuse et confiante. M. Dumesnil, qui a pris une claire conscience de toutes les imperfections successives des philosophies modernes, a su renouveler la haute doctrine de la connaissance substantielle de l'être dans le moi, antérieurement à toute expansion, par un acte synthétique raisonnable et concret. Le moi se connaît lui-même en lui-même; il se connaît dans son unité, unité non abstraite, mais complexité vivante. L'auteur tire de là des conclusions, notamment au point de vue des catégories de la raison pure, sur lesquelles je ne puis m'étendre.

Mais si le problème que j'effleure est capital en l'état actuel de la philosophie où la pensée s'évanouit dans un illusionnisme inconscient, à notre époque où l'on ne sait douter que fort médiocrement, où l'on vit très peu et très mal par suite d'un individualisme incomplet, c'est-à-dire par égoïsme, c'est-à-dire encore par manque d'âme, ce problème serait en quelque sorte découronné s'il ne s'achevait pas dans la question de l'existence de Dieu. « Dieu, dit M. Dumesnil,

1. *Le Spiritualisme*, 1 vol. in-8°, Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, 1905.



est devenu un personnage à peu près étranger à la philosophie contemporaine, et si quelques-uns lui font encore une belle niche où on le salue en passant, si, comme son nom sonne encore bien dans le monde distingué, d'autres recommandent de cette syllabe ce qu'il y a de plus raffiné dans le culte qu'ils se sont voué à eux-mêmes et qu'ils nous proposent, il est clair toutefois qu'on lui fait bien de l'honneur et qu'on le reconduirait s'il s'avisait de gêner. Pourtant, si nous ne savons trouver Dieu présent dans notre pensée et au delà — *Deus in nobis* — *in Deo vivimus* — toutes les arguties ne nous sauveront pas de suivre le destin des choses « en ce monde où les plus belles choses ont le pire destin » et le destin de nos frères, j'allais dire de nos pères les animaux; et ce n'est que par la vertu reconnue de la grâce de Dieu en nous que l'idéalisme prend la force de devenir ce qui importe à chacun de nous : un spiritualisme [1] ». M. Dumesnil n'hésite donc pas à reprendre le procès engagé entre Descartes et Kant et à montrer l'erreur et de l'un et de l'autre. A son avis, le français demeure immortel par sa position magistrale du problème, mais sa preuve ontologique paraît bien une terrible illusion psychologique. Où Kant et ses successeurs se trompent à leur tour, c est en confondant l'argument ontologique avec la preuve que Descartes croyait possible et qui le semble encore, fondée sur l'idée de perfection prise comme base de raisonnement. C'est à elle que M. Dumesnil s'adresse et il nous apparaît décidément qu'ayant ainsi vidé la querelle, il nous ait débarrassé de ces obstacles dont Kant voulait nous barrer la route qui conduit au divin. Oui, la perfection illumine notre âme, elle est le ressort intime de notre raison et de notre logique, elle nous pénètre et nous confond d'amour; c'est par elle que nous vivons en communion mystique avec l'Etre suprasensible, source intarissable de vie. La grâce demeure en nous, en notre esprit, nous vivons en Dieu.

Ces deux points fondamentaux de la doctrine catholique une fois retrouvés, à savoir l'existence substantielle et distincte de l'âme et de Dieu, il reste à reconstruire patiemment toute une conception métaphysique du monde, en restituant leur pleine force aux concepts abolis ou dégradés par la sophistique contemporaine. Ce sera l'œuvre que nous attendons de M. Dumesnil, qui illustrera le poème de sa vie. Mais dès maintenant nous avons l'essentiel de sa doctrine et chacun peut y puiser. Pour le reste, il nous en a donné un sommaire par avance dans son *Miroir de l'Ordre* [2], où il indique à leur place et dépouillées de tout raisonnement abstrait, les thèses fondamentales de son spiritualisme rapprochées des notions que nous a léguées la grande philosophie traditionnelle. — Ainsi son œuvre aura été, partant des méthodes de la philosophie moderne et s'échappant peu à peu de ce kantisme qui ne lui donnait aucune vie spirituelle, de rejoindre la sûre doctrine contenue dans les

1. *Nouvelle préface du Rôle des Concepts.*

2. *Le Miroir de l'Ordre*, dans *Le Pays de France*, et les *Annales de philosophie chrétienne*, année 1902.

livres scholastiques et de se l'expliquer pour se l'assimiler. Que nous voilà loin de ce premier état d'esprit naturaliste où, jeune homme plein d'ardeur, il partait en guerre contre l'Eglise! La foi lui paraissait alors une monstruosité contre nature : aujourd'hui elle nourrit sa pensée. C'est qu'il a su comprendre que la grâce, bien loin de diminuer ou de détruire notre liberté, l'achève au contraire et la porte à son plus haut période, qu'en somme tout, dans la religion, contribue à élever notre personnalité et comble de douceur et de joie notre âme.

II

Ce n'est point mal faire, je pense, que d'essayer dès maintenant de prévoir les destinées de cette philosophie. Il est manifeste qu'elle s'oppose par des caractères propres à ses contemporaines. En effet, on peut dire qu'elle est tout à la fois une philosophie concrète, une pédagogie personnaliste et une doctrine de la transcendance.

a). Par philosophie *concrète*, j'entends qu'elle s'oppose à tout état d'esprit qui peut rentrer sous l'appellation générique de simple intellectualisme. Quoi qu'il étudiât les concepts purs, pris en eux-mêmes, chargés de sens, gros de logique, M. Dumesnil a échappé dès son début à cette vision abstraite des choses qui procède de la seule analyse. Il ne faut pas nier la valeur de la méthode analytique et son juste emploi dans la science qui recherche des lois en elles-mêmes abstraites. Mais aussi maintenons que, sous le réseau de ces lois, il importe de ne jamais perdre conscience des êtres dont on étudie les manifestations ou les mœurs. Il y a de l'être partout, tout est plein d'êtres, répétaient les vieux Grecs. Parmi ces êtres il y en a un, disons-nous, que nous connaissons mieux que tous les autres : c'est notre âme. Prenant conscience de la réalité spirituelle du moi par intuition, nous le sentons impuissant à produire l'idée du parfait, et Dieu n'est plus alors seulement un idéal imaginé à notre fantaisie, c'est un être concret, c'est l'Etre par l'excellence qui se manifeste à notre pensée. — Forte de ces deux certitudes, la philosophie spiritualiste ne peut être atteinte par les considérations déductives abstraites de la philosophie dite scientifique ; elle fait peu de cas d'une philosophie qui raréfie et stérilise l'idée d'être, qui nous invite à suspendre notre jugement ou notre action jusqu'à des découvertes qu'on fera ou qu'on ne fera pas, qui en vient à méconnaître la valeur morale des individus et aux regards de qui Dieu n'est qu'une simple hypothèse. Nous avons sans doute beaucoup à apprendre de la science : mais au-dessus d'elle et de ses recherches, nous situons des vérités inébranlables dont il importe d'abord d'apprécier la force.

La philosophie spiritualiste concrète s'oppose encore à tous les subjectivismes idéalistes issus de Kant, qui ne nous représentent le monde que comme un monde d'images et en font le déroulement

d'une illusion. « Elle a soufflé sur ces fantômes et ils se sont dispersés, ils se sont évanouis dans le néant sur lequel ils se faisaient une fausse gloire de reposer, elle rejette tous les idéalismes creux qui sont sortis à la suite du criticisme kantien comme d'immenses larves du puits de l'inconscient et de l'abîme du rien. »

Par opposition à ces diverses doctrines, la philosophie concrète ne manque pas de rendre à chaque terme, à chaque mot qu'elle emploie sa valeur propre. Elle sait qu'en parlant elle ne manie pas seulement des symboles sans consistance et que les idées ne sont pas les phosphorescences d'une forme vide, d'un moi phénoménal; mais elle sait qu'à tout concept correspond une réalité et que notre cerveau pense vraiment de l'être. Elle croit à la force sacramentelle du verbe.

Enfin, sans repousser l'emploi de l'esprit d'analyse dont le propre est de diviser et de tout réduire en formules, — Pascal l'appelait justement l'esprit de géométrie, — la philosophie concrète donne une plus vive attention à l'esprit synthétique qui saisit d'abord l'être sans l'amoindrir et le pénètre tout entier — Pascal l'appelait aussi l'esprit de finesse. On caractérisera notre époque par la prédominanee abusive de l'esprit de géométrie; la philosophie spiritualiste espère développer en nous l'esprit de finesse, ce sens intime de connaissance dont se servent les poètes, les artistes, les mystiques, tout homme, en un mot, dont la nature n'est pas déviée par une fâcheuse éducation simplement intellectuelle.

b). Ceci nous amène au second caractère de la philosophie de M. Dumesnil qui est d'être une pédagogie *personnaliste*. Il faut comprendre par là qu'elle est tout entière dirigée vers l'exaltation de l'âme. En nous donnant une certitude positive de notre moi, de la valeur de notre personne concrète, libre, dégagée de tout déterminisme possible des choses et pénétrée du souffle divin, elle se trouve être la doctrine individualiste par excellence. Notre vie se conçoit comme un retour à Dieu, notre labeur comme une acquisition de mérite éternel. Il s'agit pour nous d'obtenir un plein épanouissement de notre personnalité. Or une philosophie sensualiste ou mécaniste ne parviendra jamais, quoi qu'on fasse, à développer en nous un sentiment fécond et un vrai désir de vie libre et active. Sans doute on éduquera d'honnêtes habitudes, une civilité adoucie; mais qui répond que derrière ces apparences l'intégrité de la personne ne soit atteinte? Au fond, l'individualisme qu'on prêche de nos jours est une pauvre et mesquine philosophie : ou bien elle demeure superficielle et inefficace, ou bien elle touche l'âme, mais c'est alors pour la tuer.

Au contraire, c'est cette âme que la philosophie spiritualiste veut vivifier. Toute sa pédagogie se résume en cette formule : faire de chacun de nous un artiste. Cela seul est durable dans les œuvres humaines où se manifeste une pensée personnelle. Ce qui nous émeut dans un poème, dans toute œuvre d'art, c'est l'expression profonde de la souffrance ou de la joie d'une âme, alors que rien ne

nous touche de ce qui est fabrication mécanique. Dans le moindre objet de son travail, il serait à désirer que l'ouvrier pût mettre une part d'originalité ; si la prétention paraît excessive dans quelques cas, on veut cependant qu'il accomplisse toute chose avec conscience. Cette conscience absolue, elle repose sur les certitudes que donne une entière foi spiritualiste, elle s'appuie sur un ferme amour de la beauté et de la perfection. Bien vivre et librement, c'est remplir son métier avec art, en y mettant toute son âme. Beaucoup de notre paix dépend de nous ; par la conscience que nous avons de la valeur de notre effort, nous sommes assurés d'être l'artisan naïf de notre bonne destinée. La douleur peut nous atteindre : qu'on l'accueille pour la vaincre, c'est elle qui donne un sens à la vie.

c). J'ai annoncé enfin que la philosophie de M. Dumesnil était une doctrine de la *transcendance* : on le voit assez par son usage soutenu de l'idée de grâce. Sa méthode a toujours été de partir du supérieur pour expliquer l'inférieur et de considérer dans chaque système ce qu'il y a de plus élevé, ses concepts générateurs. Lorsqu'il étudia le christianisme, il en aperçut tout de suite le sommet, la transcendance de Dieu, d'où découle dans une discontinuité mystérieuse un enchaînement logique de propositions, un monde librement ordonné. Et dès qu'il prit conscience de la réalité concrète de son moi, il reconnut en lui le rayon divin qui l'illumine, l'infini, la perfection. De la sorte il a toujours échappé aux conséquences de la méthode qui, partant de l'inférieur pour s'élever au supérieur, demande aux seules aspirations de chaque individu de le conduire à Dieu. Nous ne nions pas l'action mystérieuse et diverse de la grâce dans le mystère insondable des cœurs. Mais nous pensons qu'en s'appuyant sur la seule partie émotive de l'homme, on ne pourra pas convaincre sa logique ou même son plus simple bon sens, du meilleur d'une doctrine et de la primauté d'une foi. Qui ne commence à raisonner tout d'abord, n'y parviendra jamais. On voudrait nous pousser dans un ordre intelligible, le catholicisme, et nous convaincre qu'il faut y demeurer par la suite parce qu'en somme nous nous y trouvons bien et que l'hypothèse réussit ; on voudrait nous persuader que la nature nous amène sans secousse vers le meilleur état et qu'en ce point il n'est presque plus besoin d'une action surnaturelle quelconque pour le dépasser, mais que Dieu, par son immanence et la continuité nécessaire de son action sensible, nous entraîne vers lui sans même que nous nous apercevions de son effet. Mais nous, opposant la doctrine de la transcendance, nous croyons que Dieu agit sur notre raison par sa grâce et qu'il augmente ainsi en chacun de nous notre degré d'intelligence et de compréhension des choses, notamment de la doctrine sacramentelle ; qu'en somme il n'y a rien dans la doctrine catholique qui, défini en concepts et en formules, ne soit absolument raisonnable, le christianisme étant lui-même, dans son unité, une « communication divinement concrète de la raison ». — Ainsi la philosophie spiritualiste ne saurait voir la moindre possibilité d'un conflit entre la foi et la raison, où la doctrine enseignée

par le Maître absolument sage ait à s'avouer déraisonnable. Mais, au contraire elle prétend que la science trouve une « suprême garantie » de vérité dans cette certitude que nous avons que la Raison divine s'est incarnée un jour dans la nature humaine.

J'ai ainsi indiqué les principaux caractères de la philosophie de M. Dumesnil qui l'opposent tour à tour aux philosophies scientifiques et subjectivistes idéalistes, aux doctrines sensualistes et mécanistes, à la méthode de l'immanence. Je lui donnerai un dernier nom qui suffira pour résumer tout ce qui précède. Félix Ravaisson, à la fin de son célèbre *Rapport sur la philosophie au* XIXe *siècle* (1867), disait : « A bien des signes il est permis de prévoir comme peu éloignée une époque philosophique dont le caractère général serait la prédominance de ce qu'on pourrait appeler un *positivisme spiritualiste.* » De ce positivisme spiritualiste, je crois que nous pouvons dès aujourd'hui reconnaître les fondements dans les ouvrages de M. Dumesnil. La nécessité d'une telle doctrine se fait de mieux en mieux sentir. On est frappé de ce qu'un grand nombre d'esprits sains admirent de nos jours le christianisme pour l'ordre, l'harmonie qu'il assure à la société ; ils rêvent de rétablir cette religion traditionnelle pour discipliner, disent-ils, les forces anarchiques de notre patrie ; mais quant au fond même de la doctrine, ils n'y croient pas. Cette contradiction provient, à n'en pas douter, du mauvais point de départ de leur philosophie qui est toute déterministe et ne peut dès lors aboutir à la conception spiritualiste de la grâce, de la liberté par excellence. Or nous avons vu comment un homme avait pu s'y élever. Dans sa vie, M. Dumesnil a traversé des états d'esprit éminemment représentatifs, qui d'ailleurs se compénètrent, à bien les entendre. La foule aujourd'hui vit de ce même naturalisme jacobin, avec toutefois des désirs plus médiocres, une bassesse plus obtuse d'intelligence. Beaucoup sont parvenus à un idéalisme moins noble, moins complet; et si, grâce à Dieu, il y a encore des spiritualistes de nos jours, on s'étonne parfois qu'ils ne prennent pas une plus ferme assurance de la valeur souveraine de leur doctrine. « Élevons-nous aux vérités perdurables sur lesquelles tout le reste gravite sans les ébranler... Quand nous aurons saisi la réalité spirituelle du moi et de là celle de Dieu, les diverses formes de l'empirisme et du matérialisme ne nous paraîtront plus que comme des projections d'ombre sur la terre, nous aurons l'œil nettoyé pour la lumière et nous serons préparés à en éprouver la beauté mystérieuse. Nous tressaillirons, sentant déjà presque en nous le pouvoir de vivre. »

Léon Silvy.

Revue des Revues

REVUES FRANÇAISES

Le Correspondant (25 janvier). — *** : *Le Crépuscule du Luthéranisme*. — L'auteur montre, documents en mains, comment l'Eglise luthérienne d'Allemagne s'achemine vers l'incrédulité et le paganisme ; les pasteurs revendiquent le droit d'exposer leurs doutes et de communiquer leurs négations aux fidèles ; le prêche se laicise : on parle sur Marie Stuart, Christophe Colomb, les *Brigands* de Schiller. On remanie la formule des sacrements : on baptise au nom de la Science, de l Evolution et du Progrès. Les modernes pasteurs vont même jusqu'à mettre en doute les fondements de la morale.

Le Patronage (janvier). — R. Keuvan : *Vers l'avenir*. — Sur le rôle des patronages pour le recrutement sacerdotal : « Aux œuvres de jeunesse appartient maintenant une bonne partie du recrutement du clergé français. Elles seules peuvent combler le vide et il faut que ce soit elles qui assument cette charge nouvelle. Et songez-vous, Directeurs de Patronage, quel merveilleux clergé sortirait de vos mains, clergé vraiment actif, vraiment courageux, vraiment solide dans sa foi et ses mœurs, âmes nées dans les luttes, habituées au combat, entraînées par l'exercice constant du bien, issues du peuple et dès lors l'aimant, ayant vécu de sa vie et le connaissant comme on se connaît soi-même. »

REVUES ANGLAISES

The Month (*Le Mois*) (janvier). — Alban Goodier : *La Société de Jésus et l'éducation.* III. — Analyse d'un document de Lainez relatif à l'éducation. L'auteur termine par ces judicieuses réflexions : « Il ne suffit pas que les élèves soient instruits de la doctrine chrétienne, positive ou dogmatique ; en soi ce n'est pas là une éducation catholique et cela ne suffit pas à assurer l'avenir. Ce ne sont pas toujours ceux qui possèdent le mieux les fondements de la doctrine chrétienne qui, plus tard, s'en montreront les plus fidèles défenseurs, et qui même savent le mieux apprécier le don de la foi. Il ne suffit pas de les former aux exercices de piété ; les exercices de piété à eux seuls ne constitueront jamais un homme vraiment fort ; c'est ce que notre dernier Père général, dans une lettre mémorable, mettait vivement en relief. Qu'est-ce donc qui doit suffire ? Il est difficile, peut-être même impossible, de parler avec précision ; mais, en général, on peut dire que nos enfants doivent être imprégnés d'un sentiment de la réalité impressionnante de la Religion. Ils apprendront nécessairement de nous, si nous enseignons d'après nos traditions, que la Religion est quelque chose qui pénètre leur vie, qui informe leurs pensées, qui modifie l'aspect et les réalités de la vie, enfin qui les rend plus complètement, plus définitivement hommes, à cause précisément de l'intelligence plus pleine qu'elle leur donne. »

Bibliographie

Brémond (H.). — *Gerbet*. Collection : *La Pensée chrétienne*. In-12, xi-371 p. Paris, Bloud, 1907. Avec le sens psychologique qu'on lui connaît, M. Brémond fait revivre l'une des figures les plus sympathiques parmi les écrivains catholiques du siècle dernier. La physionomie de cette vie sacerdotale nous est d'abord donnée au vif par des textes bien choisis ; puis, dans une seconde partie, la doctrine qui en fut l'âme est ramenée par M. Brémond à quelques thèses suggestives, qui présentent avec les idées chères au biographe de curieuses affinités.

Choupin (Lucien). — *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège : Syllabus, Index, Saint-Office, Galilée*. In-12, 388 p. Paris, Beauchesne, 1907. Prix : 4 francs. L'auteur traite principalement du *Syllabus*. Il en établit la valeur doctrinale et en donne un long commentaire. Sur la partie doctrinale, il conclut : « Si l'on ne peut pas dire avec certitude que le *Syllabus* est une définition *ex cathedra*, ou qu'il est garanti dans toutes ses parties par l'infaillibilité, il est au moins, sans contredit, un acte du Souverain Pontife, une décision doctrinale du Pape, faisant autorité dans l'Église universelle, à laquelle par conséquent tous les fidèles doivent respect et obéissance (p. 121). » Ce livre sera nécessaire à quiconque voudra parler du *Syllabus*.

Crosnier (abbé A.). — *Deux prédicateurs populaires : Saint Vincent de Paul et le bienheureux curé d'Ars*. In-8°, 69 p., Angers, Siraudeau, 1907. Prix : 1 franc. Les deux saints modernes, qui ont le plus avantageusement pratiqué l'Apologétique populaire, étudiés, au point de vue de la méthode, par un maître de la critique littéraire : tel est l'objet de ce volume. C'est un cours vivant de prédication.

Hamon (Auguste). — *Vie de la Bienheureuse Marguerite-Marie*, d'après les manuscrits et les documents originaux. Grand in-8°, p. xxxi-537. Paris, Beauchesne. Prix : 7 fr. 50. Œuvre historique très soignée, où le savant auteur montre qu'on peut faire de la critique sérieuse sans nuire à l'édification.

Luxel (Pierre). — *Lectures sillonistes*. Brochure in-32, 128 p. Chauny, Aisne, 15, place du Brouage. Prix : 0 fr. 75. Pages fort bien choisies dans les œuvres d'écrivains catholiques les plus sympathiques à la jeunesse, en particulier dans celles d'Ollé-Laprune. Ces lectures peuvent faire du bien à d'autres encore qu'aux membres du *Sillon*, et c'est en raison de cet intérêt général que nous les signalons ici.

Le Gérant : Gabriel Beauchesne.

Paris. — Imprimerie F. Levé, rue Cassette, 17.

2e Année N° 36 15 Mars 1907

REVUE PRATIQUE
D'APOLOGÉTIQUE

Apologétique

Brunetière apologiste

Le mot d'apologiste peut paraître singulier, appliqué à Brunetière. Il donne l'impression de quelque chose de trop convenu et rend mal toute l'originalité de cet esprit autodidacte et indépendant, qui, même dans sa façon de traiter les problèmes religieux, garde sa personnalité entière et s'avance hors des chemins battus, avec la hardiesse d'un Mœhler ou d'un Newman. Nous nous en servons faute de mieux et pour plus de commodité. —L'apogétique de Brunetière peut être abordée de deux manières différentes : chronologiquement, en s'efforçant de noter jour par jour les étapes successives qu'il parcourut avant d'arriver à la vérité intégrale ; — logiquement, réunissant dans une vue d'ensemble des opinions qu'un long intervalle sépara peut-être dans sa vie. Nous adopterons ici la seconde méthode, nous proposant de parler ailleurs du développement des idées religieuses de Brunetière. Notre plan, qui nous permettra de parcourir presque toute l'œuvre de Brunetière, sera simple : — *Pars destruens :* l'homme est amené nécessairement à se poser le problème de la vie; ni la société, ni l'art, ni la science, ni la philosophie ne suffisent à le résoudre. — *Pars ædificans :* il y faut la croyance et la croyance religieuse. Le catholicisme seul réunit les caractères essentiels d'une religion. De plus il répond à nos traditions nationales et à nos aspirations démocratiques actuelles. — Il resterait à démontrer la transcendance et la divinité de l'Eglise catholique :

la mort n'a pas permis à Brunetière de traiter ce dernier chapitre de son grand ouvrage.

I. — *Le dilettantisme et l'égoïsme individualiste.*

L'homme est en possession de l'existence : que doit-il en faire ? Critique, philosophe, romancier, artiste, il a reçu de la nature des forces à dépenser. Les dépensera-t-il au hasard ? Telle est la question qui a toujours préoccupé Brunetière ; tel est son point de départ.

Les uns — les dilettantes — jouissent de la vie sans se poser le problème. Historiens, ils seront curieux de tout, comme Renan[1] ; mais leur curiosité n'aboutit qu'à une érudition inutile, puisque toute leur vie ils éluderont le grand problème : ce sont des fureteurs, ce ne sont pas des amants de la vérité. — Critiques, ils jugeront d'après leur impression du moment et diront, avec MM. Lemaître[2] et Anatole France :

« *Qu'importe le flacon pourvu qu'on ait l'ivresse !* »

— Littérateurs, romanciers, je suppose, ils croient avec Zola faire du *naturalisme*, mais, trop soucieux de la vente de leurs écrits[3], ils ne donneront pas de la vie une peinture exacte et scrupuleuse : ils préféreront jeter en pâture au public les inventions d'une imagination dévergondée, qui déforme la réalité et n'en décrit que l'aspect le plus ignoble[4]. Ou bien, dédaigneux des idées, ils s'enchanteront, avec les Goncourt[5], aux prouesses de leur « *écriture artiste* ».

D'autres ont résolu le problème ; mais ils l'ont résolu pour eux seuls. Que l'artisan peine et que l'artiste jouisse ! Que le labeur des uns fasse aux autres d'agréables loisirs ! C'est ainsi qu'ils distribuent les rôles. La doctrine du

1. Cf. *Cinq lettres sur Ernest Renan*, p. 27 et sq.

2. Voir J. Lemaître. *Les Contemporains* (1re et 6e séries) ; F. Brunetière. *Essais sur la littérature contemporaine* : La critique impressionniste.

3. *Essais sur la littérature contemporaine*, p. 134 ; *Le Roman naturaliste*, p. 342.

4. *Le Roman naturaliste*, p. 13, 21-23, 123, 135-136, 147, 259, 291-294, 296-298, 326, 331-332.

5. *Le Roman naturaliste*, p. 255 ; *Essais sur la littérature contemporaine*, p. 343. *Etudes critiques* (6e série), p. 308 et sq.

Surhomme de Nietzsche est fort à la mode, même en France[1]. Il n'est pas de pires égoïstes que les littérateurs actuels, si ce n'est peut-être les orientalistes : Renan eût fort bien toléré que l'humanité s'employât à le servir[2]. — Cet individualisme monstrueux a paru chez nous avec le romantisme[3]; au XVIIe siècle, le « moi » était réputé haïssable, maintenant il s'étale : on fait sa confession au public. Et quel « moi » ! Musset avait encore un cœur humain, lui; mais qu'y a-t-il d'humain dans ce détraqué de Baudelaire[4] ? — On vit pour soi, on se fait centre ; même dans les genres plus objectifs, comme le roman, on s'interdit le moindre mouvement de sympathie ou de pitié ; au rebours des naturalistes anglais ou russes, Eliot, Dickens, et Tolstoï[5], jamais Emile Zola n'a laissé luire dans ses ouvrages un rayon de tendresse[6].

Dilettantisme et individualisme : deux solutions du problème de la vie qui, au XIXe siècle surtout, réunirent trop d'adeptes.

II. — *La Renaissance de l'idéalisme*[7].

Mais dilettantes et individualistes sont des arriérés, ils viennent trop tard. Autour d'eux, le monde a évolué et l'opinion d'aujourd'hui les condamne. Vous vouliez, ô savants, n'être que des collectionneurs? Mais voici qu'avec Claude Bernard l'idée directrice s'est glissée sous les faits pour leur donner une âme. Il vous faudra prendre parti et, bon gré mal gré, vous compromettre. Il vous faudra, philosophes, agiter les éternels grands problèmes. — Et vous, artistes, vous aviez pensé que l'art était sa fin à lui-même : or Wagner a cru que la musique, « péné-

1. *Histoire et Littérature*, II, p. 131 (sur Flaubert).
2. *Cinq lettres sur Ernest Renan*, p. 51 et sq., 63-76.
3. Cf. *L'Evolution de la poésie lyrique*. Cet individualisme a sa source dans le subjectivisme, suivant Brunetière : *Sur les chemins de la croyance*, p. 8-9, 33-38; *Discours de combat* (1re série), p. 205-209; *Discours de combat* (nouvelle série), p. 180 et sq.
4. *Questions de critique*, p. 253 et sq.; Cf. *Nouveaux Essais sur la littérature contemporaine*, p. 133 et sq.; et *Essais*, p. 228-229.
5. *Le Roman naturaliste*, p. 205 et sq.; *Essais*, p. 351. *Etudes critiques* (6e série), p. 311.
6. *Le Roman naturaliste*, p. 16, 316-317, 318, 330-331.
7. *Discours de combat* (1re série).

trant plus profondément dans l'âme des choses, en pourrait vraiment saisir l'âme ». Pareillement, en littérature, la vogue a passé du naturalisme au symbolisme[1], c'est-à-dire à l'idée. Et, depuis Puvis de Chavannes, nous comprenons « qu'il n'y a pas de grande peinture sans quelque chose qui dépasse l'imitation de la nature et de l'histoire, et qui se les subordonne ». Voilà qui condamne le dilettantisme. — Et voici la condamnation de l'égoïsme individualiste : déjà Balzac avait proscrit le culte du *moi;* déjà Comte[2] avait réagi, de toute l'autorité de sa doctrine expérimentale et positive, contre cette grande erreur du XIX[e] siècle à son début. De nos jours, le socialisme est venu leur prêter appui. Sans doute, le socialisme renferme mainte chose condamnable : il prêche trop la lutte de classes et la haine du patronat; mais sous ces apparences qui pourraient tromper, on sent vivre une âme de charité et de justice. C'est elle qu'ont aimée les Ketteler et les Manning. Quelles qu'en soient par ailleurs les utopies, la morale du socialisme est de beaucoup supérieure à celle de ses adversaires, car elle est venue condamner le culte du moi, « les ressources et les moyens de la civilisation détournés de l'usage de la communauté pour n'être plus que les serviteurs de nos instincts ou de nos appétits, de nos caprices ou de nos fantaisies ».

Bref, par le monde moderne, dilettantisme et individualisme sont irrémédiablement répudiés.

III. — *Le sérieux de la vie et la « sociabilité ».*

Dilettantisme et individualisme, ces deux attitudes sont donc fausses. Littérateur, je m'honorerai en faisant de ma plume un usage sérieux; et plus hautes seront les questions que je traiterai, plus noble aussi sera mon art. Démosthène n'agitait que des intérêts politiques; Pascal et Bossuet sont plus grands que lui : ils agitaient des intérêts éternels[3]. — Philosophe, au lieu de me perdre

1. *Essais*, p. 135-137.
2. *Discours de combat* (nouvelle série), p. 183-184; Cf. *Sur les chemins de la croyance*, passim. *H. de Balzac*, passim. *Etudes critiques* (7[e] série), p. 311.
3. *Etudes critiques* (3[e] série), p. 30, 49-50; (4[e] série), p. 81, 83 (note); *Essais sur la littérature contemporaine*, p. 112; *Etudes critiques*, p. 43.

avec Descartes dans des subtilités vaines, j'irai tout de suite aux grands problèmes qui intéressent la destinée[1]. Critique, je passerai ma vie avec Taine[2], à chercher un fondement objectif à mes jugements, et, comme Vinet[3], je réintégrerai la morale dans la littérature. Romancier, j'observerai scrupuleusement toute la vie, au lieu de réduire, parce que cela me plaît, l'homme à la bête — et c'est pourquoi il sera beaucoup pardonné à un Honoré de Balzac[4]. Artiste, j'aurai l'ambition non seulement de *peindre* l'existence, non seulement de la *consoler* par un peu d'idéal, mais de la *faire s'achever* en quelque chose de meilleur qu'elle. Et ce sont trois formes d'art, sans doute; mais la dernière aura plus de grandeur et de noblesse[5].

Dégageons-nous donc du dilettantisme. Mettons du sérieux dans notre vie. Et puis, sortons de nous-mêmes: vivons un peu pour autrui. L'homme est un être sociable : nous sommes pour les autres, en un certain sens, avant d'être pour nous[6]. Surtout, si nous avons quelque talent, craignons de le faire servir au mal du prochain. Croyons, avec Mme de Staël, que le littérateur a charge d'âmes[7]. Ne pensons pas qu'on puisse impunément jeter dans la société des idées subversives sans qu'elles germent un jour. Bourget a écrit un bien beau livre, *Le Disciple*, où précisément il montre ce pouvoir des idées[8], et les Ana-

1. De là procède en partie la haine de Brunetière — le mot n'est pas trop fort — contre Descartes, « génie chagrin et singulier ».

2. *Discours de combat* (nouvelle série) : L'Œuvre critique de Taine.

3. *Essais sur la littérature contemporaine :* Alexandre Vinet, p. 107 et sq.

4. *Honoré de Balzac :* La moralité de l'Œuvre de Balzac, p. 215 et sq.; *Etudes critiques* (7e série), p. 302 et 303. Cf. article de E. Faguet sur le volume de Brunetière (*Revue latine*, 1906, p. 257). Brunetière ne proscrivait pas l'*imitation* comme objet de l'art ; « naturaliste lui-même », il a reconnu les qualités du naturalisme ; mais l'*objet* de l'art n'en est pas la *fin*; Cf. *Roman naturaliste*, p. 298, 325, 340-344.

5. *Nouvelles questions de critique*, p. 279 et sq. ; *Roman naturaliste*, p. 24, 103, 136; Brunetière loue *Zaïre* parce que Voltaire y a mis de son âme: *Etudes critiques* (4e série), p. 296. Voir également : *Essais sur la littérature contemporaine*, p. 115-117 ; *Roman naturaliste*, p. 6.

6. *Discours de combat* (1re série) : Le génie latin, p. 273 ; Cf. *Sur les chemins de la croyance*, p. 41-44, 242-243. Spinoza, Pascal, Kant ont travaillé comme ayant charge d'âmes, tout au rebours de Descartes.

7. *Etudes critiques* (4e série), p. 377-378; Cf. sur Taine : *Essais sur la littérature contemporaine*, p. 350; et *Discours de combat* (1re série), p. 70-71.

8. *Nouvelles questions de critique :* A propos du disciple. Question de morale ; Cf. *Essais sur la littérature contemporaine,* p. 356.

tole France ont beau, là-dessus, se récrier : mais c'est qu'ils se sentent atteints. Non, il n'est pas bien, surtout écrivant notre langue, la langue française, si claire, si limpide, si bien faite pour la propagande, dont le caractère est social[1] avant tout, de se désintéresser de ce qu'on écrit. Enfin, soyons humains : la théorie du surhomme est plus monstrueuse encore en un siècle de démocratie[2]. « La société repose sur le sacrifice de l'homme à l'homme », suivant le mot de Lamennais[3]. Ouvrier de la pensée, de la parole ou de la plume, je travaillerai à résoudre pour moi et pour mes frères le grand problème de la vie.

IV. — *L'homme, « énigme indéchiffrable ».*

La vie est donc une force dont nous sommes responsables devant nous et devant autrui. Dans quel sens devons-nous l'orienter ? — Cela dépend du jugement que nous porterons sur nous-mêmes. Sommes-nous bons, sommes-nous mauvais ? Faut-il s'abandonner aux penchants de la nature, ou bien réagir contre eux ?

L'erreur du XVIII[e] siècle, et de Rousseau en particulier, a été de proclamer bonne la nature humaine. Doctrine d'origine cartésienne[4], un moment repoussée par le jansénisme, combattue par Bayle à qui les encyclopédistes ne l'ont jamais pardonné[5], la bonté native de l'homme fait particulièrement le fond des écrits du philosophe de Genève et du cynique Diderot[6].

Nous avons bien dit : *l'erreur du XVIII[e] siècle*. Car, s'il est un point sur lequel s'accordent à la fois la science actuelle, les religions et les philosophies qui ne construisent pas *à priori*, c'est l'affirmation de la corruption foncière de notre nature. — L'homme est mauvais : du moins,

1. *Etudes critiques* (5[e] série), p. 256-260 ; Cf. *Manuel d'Histoire de la littérature :* La nationalisation de la littérature ; *Discours de combat* (1[re] série), p. 189. *Etudes critiques* (6[e] série), p. 303 et 304.
2. *Cinq lettres sur Ernest Renan*, p. 77.
3. *Discours de combat* (nouvelle série), p. 59.
4. *Etudes critiques sur l'Histoire de la littérature française* (4[e] série), p. 122-127.
5. *Ibid.* (5[e] série), p. 180.
6. *Sur les chemins de la croyance*, p. 79 et sq.

il porte en lui les germes de tous les vices. On peut admettre avec les évolutionnistes que ce soit là quelque reste de la férocité et de la lubricité de nos ancêtres, la marque, en quelque sorte, de notre origine animale[1]; on peut aussi invoquer, avec les théologiens protestants ou catholiques[2], l'action permanente de quelque *péché* de l'espèce : ce sont là des hypothèses ou des explications d'un fait que révèle l'expérience. Schopenhauer, qui n'a pas, comme les Fichte et les Hegel, édifié sa philosophie dans les nuages mais sur une base expérimentale[3], en est arrivé à conclure au vice *radical* de notre nature dépravée[4].

Le pessimisme est donc le vrai. L'homme est corrompu par tout ce qu'il reste encore en lui, suivant l'hypothèse évolutionniste, d'animalité primitive. Mais le pessimisme n'est pas une doctrine d'inertie et de mort : il provoque, au contraire, à l'action[5].

Si la vie, en effet, est plutôt mauvaise que bonne, si elle n'a pas son prix en elle-même, pourquoi nous y attacher ? Nous proclamerons donc que « la vie n'est digne d'être vécue qu'autant qu'elle se propose une autre fin qu'elle-même[6] ». Nous dirons avec Scherer : « Le devoir n'est rien s'il n'est sublime, et la vie devient frivole si elle n'implique des relations éternelles. » Loin donc d'y tenir bourgeoisement comme un Voltaire[7], nous la prodiguerons, nous la dépenserons à pleines mains, pour autrui, enrichis par cette prodigalité même, car l'homme est un

1. *Questions actuelles* : La moralité de la doctrine évolutive.
2. *Ibid.*, p. 106 et sq.
3. *Essais sur la littérature contemporaine*, p. 59-60.
4. Brunetière était foncièrement pessimiste. « Si je ne m'écrasais de travail, disait-il à Bourget, je mourrais de chagrin devant la couleur de mes pensées. » (Cf. *Le Temps*, 11 décembre 1906.) Il penchait même vers une doctrine plutôt protestante et janséniste. On a peut-être trop répété qu'il subit le seul ascendant de Bossuet : il fut un *pascalisant* convaincu et défendit avec acharnement l'auteur des *Provinciales*. (Cf. *Etudes critiques* [4e série], p. 73 et sq.) Il ne devait s'en détacher que plus tard — et c'est ce que M. Goyau a parfaitement mis en lumière dans la *Revue hebdomadaire* du 15 décembre 1906 — avec son étude sur *Une apologie de la casuistique* (*Histoire et littérature*, p. 325 et sq.).
5. *Essais sur la littérature contemporaine* : La philosophie de Schopenhauer; Cf. *Etudes critiques* (3e série), p. 52; (5e série), p. 215.
6. *Etudes critiques* (4e série), p. 110.
7. *Ibid*. (4e série), p. 318, 319.

être *social*[1]. Nous ferons avec les philosophes chrétiens, Bossuet et Bourdaloue, de la méditation sur la mort une préparation à la vie. —Et d'autre part, si nous conservons quelque chose de l'animal, l'animalité ne nous constitue pas tout entiers, la liberté nous a été donnée pour nous en dégager progressivement[2] : l'homme au milieu de la nature constitue, malgré le mot de Spinoza, un empire dans un empire[3]. Etant hommes, nous avons, de par notre humanité, le devoir de nous élever au-dessus de la nature. « Vivre dans le présent, comme s'il n'était que la continuation du passé et la préparation de l'avenir, voilà ce qui est humain ; — et il n'y a rien de moins naturel. Par la justice et par la pitié, compenser ce que la nature imparfaitement vaincue laisse encore subsister d'inégalité parmi les hommes, voilà ce qui est humain ; — et il n'y a rien de moins naturel. Bien loin de les relâcher, resserrer ou contenir les liens du mariage et de la famille, sans lesquels il n'est pas plus possible à la société de vivre, qu'à la vie même de s'organiser sans la cellule, voilà ce qui est humain ; — et il n'y a rien de moins naturel. Sans essayer de détruire les passions, leur apprendre à se modérer et au besoin les y obliger, voilà ce qui est humain ; — et il n'y a rien de moins naturel. Et sur les ruines enfin du culte superstitieux et lâche de la force, établir, si nous le pouvons, la souveraineté de la justice, voilà toujours ce qui est humain ; — et, plus que jamais, voilà ce qui n'est pas naturel[4]. »

L'homme est donc une « énigme indéchiffrable », comme disaient les jansénistes, à la fois ange et bête ; — et son rôle d'homme est de faire prédominer l'ange sur la bête. Qui nous expliquera cette énigme et qui nous enseignera le moyen de prendre parti contre notre animalité ?

1. « Nous sommes nés d'abord pour la société et ensuite pour nous, mais ensuite seulement, et pour ainsi dire par surcroît. » *Discours de combat* : Le génie latin, p. 273 ; Cf. *Essais sur la littérature contemporaine*, p. 72.

2. *Questions de critique* : La philosophie de Schopenhauer ; Cf. *Nouveaux Essais*, p. 334. *Etudes critiques* (6e série), p. 301.

3. *Essais sur la littérature contemporaine*, p. 71 ; *Discours de combat* (nouvelle série), p. 75, 76, 77. *Etudes critiques* (7e série), p. 311.

4. *Nouvelles questions de critique* : A propos du « Disciple », p. 346.

V. — *La Société, l'Art, la Science, la Philosophie.*

Sera-ce la Société, sera-ce l'Art, qui nous assurera du triomphe ? — Sera-ce la Science, sera-ce la Philosophie, qui résoudra l'énigme de notre destinée ?

Adressons-nous à la société tout d'abord, et supposons que la question morale, comme l'a cru le XVIIIe siècle, soit une question sociale[1]. L'homme n'est mauvais que parce que la société est mauvaise : s'il est dépravé, c'est que la société le déprave. On fait de l'homme ce que l'on veut ; on l'oriente à volonté vers le vice ou vers la vertu : il ne s'agit que de le placer dans un bon milieu social. Ce milieu agira sur lui de l'extérieur, et l'homme s'y conformera : tout se réduit à une question de « *dressage* ». — Ce serait très simple, en effet. Mais qui ne voit que ce serait, tout d'abord, supprimer la morale que l'on prétend fonder ? Car si la moralité dépend de la société, le vice deviendrait donc moral en devenant social[2] ? On l'a dit : « Vérité en deçà des Pyrénées... » ; mais il n'en est pas moins vrai que, malgré ses variations, la morale conserve un fond d'absolu ou elle n'est pas[3]. — Et quels caractères formerez-vous, avec le dressage dont vous parlez ? On agit sur l'homme du dedans et non pas du dehors[4]. — Quant au progrès moral, il est ruiné du coup, tout simplement[5] : la moralité, ce sera ce qu'il plaira de décréter à la faction conservatrice qui, momentanément, détiendra le pouvoir : celle-ci légitimera, sous prétexte de nécessité sociale, les pires excès : n'en fut-il pas ainsi pour l'esclavage antique ? — Non, décidément, la question morale n'est pas une question sociale ; tout au contraire, c'est la question sociale qui est une question morale, ainsi que l'avait vu le XVIIe siècle[6], ainsi que Comte l'a démontré. Car il existe une question sociale, malgré Gambetta ; et elle se résume dans le fait douloureux de l'*inégalité* toujours subsistante.

1. *Sur les chemins de la croyance*, p. 7, 69-91.
2. *Ibid.*, p. 79, 92.
3. *Ibid.*, p. 91.
4. *Ibid.*, p. 98.
5. *Ibid.*, p. 105.
6. *Ibid.*, p. 89-90.

Eh bien, ce n'est qu'en empruntant des forces à la morale que la société peu à peu fera disparaître l'inégalité qui la divise [1]. Les politiques y sont impuissants : ils ne prennent conseil que de l'intérêt ; les économistes échoueront également : leur concurrence n'engendrera que la misère [2]. Seul, le moraliste, celui qui agira du dedans sur le cœur de l'homme, qui préparera la réforme sociale par une réforme intérieure de l'individu, qui prêchera, avec Comte, que l'on n'a d'autre « droit que celui de faire son devoir [3] », seul, celui-là travaillera par la morale au vrai progrès social. On l'a bien vu pour la question de l'esclavage [4]. Avant de vouloir réformer la société, il faut réformer l'homme ; et c'est ce que le XVIII[e] siècle n'a pas compris.

Si l'homme ne consent pas à être lui-même le propre artisan de son progrès vers le bien, la société demeure donc impuissante. Et l'Art ? Sera-ce l'art qui nous persuadera de nous vaincre ? Pas davantage : l'art nous charme et nous console, il peut même nous ennoblir et nous élever; peut-être dans son essence se réconcilie-t-il avec le bien, — mais nous ne saisissons pas l'essence des choses. Et, de fait, dans la réalité de l'histoire, il n'a jamais donné de leçons de morale. Tout au contraire; l'art, le grand art même est corrupteur: « dans toute forme, dans toute espèce d'art, il y a comme un principe ou un germe d'immoralité [5]. » — Cela tient à ce que l'art s'adresse, en effet, à la partie la moins noble de nous-mêmes : « toute forme d'art est obligée, pour atteindre l'esprit, de recourir à l'intermédiaire non seulement des sens, mais du plaisir des sens [6]. » C'est un défaut inhérent à l'art même. De plus, persuadé que l'art a sa fin en lui-même, l'artiste lui subordonne tout le reste : qu'importent alors les choses que l'on dit ? S'il fait de la beauté des choses la mesure de leur valeur absolue, pourquoi ne nous ferait-il pas admirer de beaux exploits criminels ? Et si l'on veut se corriger de ce dilettantisme par l'exacte imitation de la nature, qui

1. *Sur le chemin de la croyance*, p. 248 et sq. ; Cf. *Questions actuelles*, p. 44, 45, 46.
2. *Ibid.*, p. 248-259.
3. *Ibid.*, p. 261-262.
4. *Ibid.*, p. 266-286.
5. *Discours de combat* (1[re] série), p. 69.
6. *Ibid.*, p. 77.

ne voit que nous tombons alors de Charybde en Scylla ? Car la nature n'est pas bonne ; elle est même, comme nous l'avons dit, foncièrement immorale, et quelles leçons pouvons-nous tirer de son imitation, sinon des leçons d'immoralité ? L'art n'est donc pas une règle : c'est « une Force dont l'emploi ne saurait être réglé par elle-même et par elle seule[1] ».

La société ne réussit pas à faire de l'homme un être moral ; l'art y échoue pareillement. Adressons-nous donc à la Science. Peut-être, nous renseignant sur notre origine et notre destinée, nous dira-t-elle ce que nous devons faire de l'existence. Elle l'a du moins prétendu. Elle a, depuis longtemps, —depuis Descartes[2], — prétendu réduire au seul progrès scientifique tout le progrès humain. C'était évidemment une exagération. Les Fontenelle et les Condorcet[3] ont bien voulu soutenir un moment la doctrine du progrès indéfini. Mais cette légende est aujourd'hui abandonnée. En définitive, les conquêtes de la science — que nul ne songe à nier, — se paient peut-être un peu trop cher[4] : au fond, le seul et vrai progrès, qui ne s'achète pas, lui, par quelque déchéance, est le progrès moral[5]. Or, ce progrès moral, la science nous l'avait promis, en même temps que le progrès matériel : les sciences historiques, les sciences physiques et les sciences naturelles avaient promis[6], par la bouche de Condorcet, de Renan, de Berthelot, la dernière réponse au mystère de la destinée... et nous l'attendons encore. Car les sciences historiques et philologiques, tout d'abord ne sont pas des sciences : elles se perdent dans l'érudition et meurent de leur victoire[7]. Il n'y a de science que de ce qui s'est vu deux

1. *Discours de combat* (1re série). *L'Art et la Morale*, passim.

2. *Sur les chemins de la croyance*, p. 243. Brunetière est injuste à l'égard de Descartes ; il ne peut le citer sans se permettre à son égard quelque appréciation malveillante. Il ne lui pardonnait pas sa confiance dans la raison seule, son désintéressement de la morale, son superbe isolement, sa foi inébranlable au progrès et sa confiance en la bonté de la nature.

3. *Etudes critiques* (4e série), p. 171 ; (5e série), p. 245.

4. *Discours de combat* (nouvelle série), p. 120.

5. *Questions actuelles* : La moralité de la doctrine évolutive. Cf. *Cinq lettres sur Ernest Renan*, p. 77 ; et *Questions actuelles*, p. 374-377.

6. *Questions actuelles*, p. 6-7 ; Cf. *Cinq lettres sur Ernest Renan*, p. 19 ; *Sur les chemins de la croyance*, p. 150-151.

7. *Sur les chemins de la croyance*, p. 138 ; Cf. *Questions actuelles*, p. 10, 15 ; et *Cinq lettres sur Ernest Renan*, p. 38.

fois. Quant aux sciences véritables, les sciences expérimentales, cette dernière réponse elles n'ont pas pu nous la donner[1]. Comment l'auraient-elles pu en effet? Dire quelle est la destinée de l'homme, c'est connaître l'homme en lui-même, absolument. Or la science se meut dans le domaine du relatif. C'est ce qu'Auguste Comte a parfaitement mis en lumière[2]. Personne aujourd'hui, à part quelques conseillers municipaux ou quelques Homais en retard sur leur siècle, ne croit plus à la *religion de la science*.

Mais, si la science ne nous donne pas l'absolu, elle nous le fait du moins entrevoir au delà de ses prises. Elle abdique d'elle-même, pourrait-on dire, au profit d'un plus puissant moyen d'investigation. Elle ne nous donne pas l'absolu, nécessaire à toute morale, car quelle morale voulez-vous tirer d'une combinaison chimique ou d'une embryologie de l'amphioxus? Mais, cet absolu, elle le postule; elle le postule comme nécessaire à son existence. — C'est ce qu'ont parfaitement vu les premiers positivistes, avant que Littré n'ait étriqué et défiguré leur doctrine : c'est ce qu'a vu Comte, c'est ce qu'a vu Spencer. La science est relative, disent-ils; c'est donc qu'il y a un absolu, car nous ne pensons le relatif qu'en l'opposant à l'absolu[3]. Et cette affirmation de l'absolu n'est pas simplement une nécessité logique de notre raison. Encore, cela nous suffirait-il, car enfin, dans ce cas, la science reconnaîtrait au moins la possibilité d'existence de cet Inconnaissable, et ne refuserait pas à une autre méthode d'investigation le droit de s'en occuper. Mais il y a plus : c'est l'existence même de cet Inconnaissable qu'elle affirme, et cela, parce qu'elle se donne comme objective[4] : des rapports objectifs, en effet, ne peuvent exister qu'entre des êtres existant eux-mêmes objectivement.

1. *Questions actuelles*, p. 7, 8, 9.
2. *Sur les chemins de la croyance*, p. 139-149, 152-153, 168 et sq.; Cf. *Discours de combat* (nouvelle série), p. 78, 81.
3. *Sur les chemins de la croyance*, p. 18, 132-133, 154-161, 166-167, 46-47; Cf. *Questions actuelles*, p. 140 et sq., 361-366; *Discours de combat* (1re série), p. 114.
4. *Revue latine* : Controverse Faguet-Brunetière. Année 1904.

Mais, d'ailleurs, cet absolu, la science le situe hors de son domaine. Pour elle, il est l'Inconnaissable. C'est dire qu'elle ne saurait nous donner une réponse à l'énigme, si l'énigme ne comporte qu'une réponse absolue.

Et cette réponse, Brunetière ne la demandera pas davantage à la Philosophie. En vain M. Fouillée, dans la *Revue philosophique*[1], a-t-il entrepris de prouver que la philosophie ne craignait pas de répondre aux engagements de la science dont on venait de proclamer la faillite, qu'elle seule avait qualité pour le faire, et qu'à brève échéance elle arriverait à tuer les religions quand elle les aurait vidées de leur contenu mythique; il n'en est pas moins vrai qu'en fait les philosophes se sont montrés impuissants à résoudre le fameux problème. — Et cela tient à deux causes. — La première est que la philosophie s'est perdue à agiter des questions oiseuses[2]. Elle n'a été bien souvent qu'un jeu. « Existe-t-il un monde extérieur ? » Quel est le fou qui, le premier, s'est sérieusement posé cette question? C'est de cette philosophie-là que Pascal disait qu'elle ne vaut pas une heure de peine[3]. C'est elle qui fait le fond des principales œuvres de Descartes[4]. Quoi d'étonnant qu'un esprit positif et pratique, comme Bossuet — dont il ne faut point restreindre la philosophie au *Traité de la connaissance de Dieu* ou au *Libre arbitre*[5] — s'en soit détaché pour se tourner vers le vrai problème[6], qui prime tous les autres: celui de la destinée de l'homme ? — Mais se restreindrait-elle à cet unique problème, la philosophie ne ferait encore que prouver sa vanité: elle est trop raisonneuse, en effet. Elle rejette la moitié et plus des éléments de solution. Elle réduit l'homme à la raison et à la raison discursive. Elle procède à coups de syllogismes. Or, la raison discursive est un instrument merveilleux : avec des arguments en forme, on prouvera toujours le pour et le contre. On agitera éter-

1. A. Fouillée. L'Hégémonie de la science et de la philosophie (*Revue philosophique*, 1er janvier 1896); Cf. *Discours de combat*, p. 17 (note).
2. *Etudes critiques* (5e série), p. 106-107; *Sur les chemins de la croyance*, p. 175.
3. *Ibid.* (4e série), p. 143-145; (5e série), p. 49-50.
4. *Ibid.* (5e série), p. 45.
5. *Ibid.* (5e série), p. 42-45, (6e série), p. 220.
6. *Ibid.*, p. 48.

nellement les mêmes problèmes et les réponses qu'on y fera seront éternellement contradictoires, parce que tout dépendra des prémisses que l'on aura posées. Raisonner à partir de prémisses déjà données, voilà à quoi se réduit le rôle de la raison discursive et par conséquent de la philosophie : la philosophie se mettra donc au service d'une science ou d'une religion déjà supposées existantes [1] ; mais quand elle prétend décider d'elle-même entre les deux ou trois solutions fondamentales que comporte le problème de la destinée, elle se trompe : « réduite à ses seules ressources, elle est incapable de déterminer notre choix entre ces réponses et surtout de nous démontrer qu'il y en ait une de préférable aux autres [2] ». — Elle met une trop grande et trop exclusive confiance dans le raisonnement : il y a de l'irrationnel dans l'homme. Or, sur l'irrationnel, la raison discursive n'a pas de prise ; l'outil ne mord plus. Il y faut le « *cœur* », comme eût dit Pascal.

J. Cartier.

(*A suivre.*)

1. *Discours de combat* (1re série), p. 17 (note) ; *Questions actuelles* : Les bases de la croyance, p. 381 et sq.
2. *Discours de combat* (nouvelle série) ; *Les raisons actuelles de croire*, p. 22.

Questions et réponses

Les doutes contre la Foi

On nous interroge souvent sur la conduite à tenir à l'égard des doutes contre la foi. Nous n'en sommes point surpris ; car jamais l'hésitation en matière religieuse n'avait été aussi répandue. Ce ne sont plus seulement les hommes du monde et les étudiants qui en sont troublés ; mais les femmes, les jeunes filles, les jeunes gens de nos collèges, les ouvriers, certains ecclésiastiques eux-mêmes, sont tourmentés par des difficultés dont la solution leur échappe.

Comment s'étonner que l'inquiétude en matière religieuse soit si générale, lorsque tant de causes concourent, en France surtout, à battre en brèche la foi dans les âmes ? D'un côté, l'indifférence, sinon l'incrédulité, est partout : elle est dans les livres et les journaux, dans la littérature et dans les arts, dans l'éducation officielle et dans la législation, dans les relations mondaines et dans l'opinion ; elle est l'atmosphère que l'on respire, si bien que de partout ses germes funestes pénètrent dans les âmes. D'un autre côté, la vie chrétienne n'oppose point, dans les âmes croyantes, une réaction assez intense pour être victorieuse ; les pratiques religieuses ont diminué dans les familles ; il y a trop peu d'âmes vaillantes qui bravent le respect humain et arborent fièrement le drapeau de leur foi ; de nos maisons d'éducation la jeunesse n'est pas sortie assez fortement trempée pour la lutte ; nos travaux de défense religieuse, parfois médiocres et souvent inadaptés aux besoins du temps, n'ont pas eu assez d'empire pour s'imposer à la pensée contemporaine : ainsi la vérité chrétienne, violemment attaquée et trop faiblement soutenue par notre vie et nos écrits, a laissé dans le malaise nombre d'âmes qui se déterminent, non par la valeur même des choses, mais par le prestige qu'elles ont au dehors.

Si complexes qu'en soient les causes, les troubles dans la foi n'en sont pas moins un fait. Plus fréquents et plus aigus que dans la génération précédente, ils jettent dans de cruelles perplexités les directeurs de conscience auxquels on les soumet. Que faire pour sauver des âmes anxieuses de leur foi, qui sentent s'évanouir une croyance qu'elles aiment encore ?

Distinguons deux sortes d'états ; l'état de vague inquiétude sur les choses religieuses, et l'état de doute précis sur des points particuliers de foi.

S'il s'agit du premier état, si on est devant des personnes qui ne doutent d'aucun dogme, mais qui sont péniblement impressionnées de l'infidélité du grand nombre, et qui se demandent si la religion est bien aussi fondée et aussi nécessaire qu'on le leur a dit, le mal dont elles souffrent consiste principalement dans une certaine anémie d'esprit et de cœur, et elles ont seulement besoin d'être réconfortées. Prises de bonne heure, elles pourront être guéries avant que le doute proprement dit ne se soit fait jour.

Voici le procédé que nous conseillerons en cette circonstance:

1° Il ne faut point provoquer ces personnes à énoncer un doute précis. Par hypothèse, elles n'en ont pas; donc elles auraient à en créer la formule. Mais cette formule, une fois créée par elles, deviendrait aisément un point d'attache à leur pensée: leurs idées vagues cristalliseraient autour de ce centre; en étant bientôt obsédées, elle s'en détacheraient avec peine.

2° Leur esprit doit être alimenté, non de discussions, mais de fortes lectures dogmatiques. Comme leur foi ne s'est amoindrie que parce que les vérités religieuses ont perdu de l'importance à leurs yeux, elle retrouvera sa vigueur dans un clair exposé du dogme catholique[1].

3° Le cœur, refroidi et alangui par le milieu, ayant besoin d'être touché et ranimé, on aura recours d'abord à des lectures religieuses d'où la vie chrétienne déborde [2], puis à la pratique réelle et fréquente des actes chrétiens, comme l'assiduité à la prière et la participation aux sacrements. En entrant ainsi plus profondément dans la vie, la religion prendra mieux racine dans les convictions de l'esprit. Les directeurs expérimentés savent bien que c'est par la vie qu'on atteint le plus efficacement l'intelligence : le curé d'Ars guérissait par la prière et par la confession les malades frappés de l'inquiétude religieuse.

Lorsque se présentent des personnes qui sont arrêtées par

1. On pourrait conseiller: Schoupe, *Cours de religion*, in-18, Bruxelles, Schepens ; Girodon, *Exposé de la doctrine catholique*, in-8°, Paris, Plon ; ou pour une lecture de longue haleine: Monsabré, *Exposé du Dogme catholique*, 18 vol. in-18, Paris, Lethielleux; souvent même, le catéchisme suffit.

2. On pourrait conseiller : l'Évangile et tout le Nouveau-Testament, l'*Imitation*, une *Vie* de Jésus-Christ, les œuvres oratoires et pieuses de Bossuet, les *Pensées* de Pascal, les œuvres de Lacordaire, de Perreyve, de Faber, de Bougaud, etc., quelques Vies de saints.

des objections précises, voici, nous semble-t-il, comment on pourrait leur venir en aide.

1° Tout en comptant beaucoup sur le renouvellement de vie chrétienne pour les guérir, il ne faut pas dédaigner leurs difficultés. A leur dire simplement que, si elles prient, les nuages se dissiperont d'eux-mêmes, on court risque de laisser croire que la vérité chrétienne est sans défense et que la foi est pure affaire de suggestion : ce serait aggraver le mal.

2° Lorsqu'on donne des éclaircissements sur les points mis en doute, il faut énoncer, sans exagération et sans atténuation, le vrai enseignement de l'Eglise, et en faire connaître les fondements généralement adoptés par les théologiens. Il est à remarquer qu'une très nette exposition de la doctrine est toujours plus profitable que la discussion, soit parce que la plupart des objections portent sur une fausse interprétation de nos dogmes et que, par conséquent, elles se dissipent devant des propositions claires, soit parce que la discussion, en échauffant les esprits, les butte souvent contre les vérités qu'on a dessein de leur inculquer.

3° Ne comptons pas que les âmes agitées par le doute soient instantanément pacifiées. Nos paroles tomberont en elles comme la bonne semence dans le sillon. Il faut laisser au temps le soin de faire son œuvre : un jour viendra où la vérité, déposée paisiblement, germera et prendra le dessus sur les pensées troublantes. Pour cette éducation des âmes dans la foi, le grand art est de parler avec précision, de donner peu à la fois et de savoir attendre. Clarté, fermeté, charité : telles doivent être les qualités de l'apologiste dans ces consultations religieuses.

4° Quelles que soient les questions soulevées, il y a un certain nombre d'arguments sur lesquels il faut souvent revenir, parce que les âmes y sont particulièrement sensibles ; par exemple : *a*) que les dogmes chrétiens ont été acceptés par des génies de premier ordre, et que, malgré l'extension actuelle de l'incrédulité, de puissants esprits, très informés, croient et pratiquent très humblement comme nous ; *b*) qu'au fond la religion seule donne une réponse satisfaisante à la question de la vie et de la destinée humaine, et que, sans elle, il n'y a que ténèbres ou néant; *c*) que, sans la religion, l'homme est sans lumière, sans force morale, sans espérance, sans consolation dans la douleur; *d*) que ces vérités doivent prévaloir, dans l'âme humaine, sur les inévitables obscurités où se heurte la curiosité de l'esprit en face des mystères ; *e*) que, de toutes les formes religieuses qui se présentent à nous dans le monde, la religion chrétienne est

la seule qui soit digne de Dieu et de nous, la seule qui base sa doctrine sur de solides motifs de crédibilité ; *f*) qu'une société chrétienne ne saurait garder l'unité et la pureté de sa croyance et de ses pratiques, si elle n'était gouvernée par une autorité, celle de l'Eglise, qui ait pouvoir de redresser les erreurs et de réprimer les abus.

Ces considérations fondamentales aident singulièrement les âmes à recevoir l'enseignement de l'Eglise sur les points dont elles doutent.

J. GUIBERT.

Les récits de l'Histoire sainte

La Manne

La question de l'alimentation ne tarda pas à devenir très grave pour les Israélites au désert. Six semaines après leur départ d'Egypte, ils murmurèrent contre Moïse et regrettèrent la viande et le pain qu'ils avaient naguère à satiété. Ces murmures étaient prévus. Moïse annonça au peuple que Dieu allait faire droit à ses réclamations. Le soir, un vol de cailles s'abattit sur le camp, et, le lendemain matin, on aperçut tous les environs couverts d'une sorte de givre. A cette vue, les Israélites s'écrièrent : *mân-hû'*, « qu'est-ce que cela? » Moïse répondit : « C'est le pain que Jéhovah vous donne pour nourriture. » (*Exod.*, XVI, 13-15.)

I. *Caractères de la manne.* — 1° Le chapitre XVI de l'Exode, qui en raconte l'apparition, en décrit les caractères avec précision, dans un texte d'allure historique et sans trace de poésie. — *a*. La manne apparaît pour la première fois dans le désert de Sin, un matin, sur l'ordre de Dieu, à la stupéfaction des Hébreux qui n'ont jamais rien vu de pareil. — *b*. Chacun se met à en recueillir plus ou moins, mais ensuite la part de chacun se trouve égale. — *c*. Ce qu'on garde jusqu'au lendemain matin se remplit de vers et devient infect. — *d*. Ce qu'on laisse à terre après la cueillette du matin se liquéfie ensuite au soleil. — *e*. Le jour du sabbat, la manne ne tombe pas, mais celle de la veille se conserve pour ce jour-là sans être attaquée par les vers ni se corrompre. — *f*. La manne est blanche, a le goût d'un

gâteau de miel et ressemble à de la graine de coriandre, petit fruit qui a cinq millimètres de diamètre. — *g*. Elle peut subir certains apprêts culinaires, être cuite au four ou bouillie, broyée à la meule, pilée au mortier, apprêtée en gâteaux (*Num.*, XI, 8). — *h*. Une mesure en est déposée dans l'Arche et conservée en témoignage pour la postérité. — *i*. Enfin la manne est donnée aux Hébreux pendant les quarante ans du désert, et le jour où elle cesse de tomber, à Galgala, est soigneusement noté (*Jos.*, V, 12). — 2° D'autres passages bibliques font allusion à la manne. Au départ de Hor, les Hébreux prennent « en dégoût cette misérahle nourriture » (*Num* , XXI, 5). Plus tard on rappelle au peuple ce que Dieu a fait pour lui : « Il t'a nourri de la manne que tu ne connaissais pas et que n'avaient pas connue tes pères, afin de t'apprendre que l'homme ne vit pas de pain seulement, mais de tout ce qui sort de la bouche de Dieu », c'est-à-dire de tout aliment préparé par la puissance divine (*Deut.*, VIII, 3). Le psaume LXXVIII (LXXVII), 24, 25, célèbre poétiquement le don de la manne, qu'il appelle « froment du ciel » et « pain des anges ». Après le retour de la captivité, on évoque son souvenir : « Vous n'avez point refusé votre manne à leur bouche... Pendant quarante ans, vous avez pourvu à leur entretien dans le désert et ils ne manquèrent de rien. » (II. Esdr., IX, 20, 21.) Le livre de la Sagesse, XVI, 20, 21, dit que la manne était « la nourriture des anges, un pain tout préparé, donné du ciel, sans travail, s'accomodant au désir de celui qui le mangeait, se changeant en ce qu'il voulait ». Ces traits idéalisent l'origine et les qualités de la manne. Cette nourriture était si bien demeurée pour les Juifs le type de l'aliment miraculeux qu'ils l'opposent au pain multiplié par Notre Seigneur. Mais il leur répond : « Moïse ne vous a pas donné le pain du ciel ; c'est mon Père qui donne le vrai pain du ciel. » (*Joa.*, VI, 32, 49, 58.) La manne était pain du ciel en ce sens seulement qu'elle venait d'une munificence extraordinaire de Dieu et qu'elle descendait la nuit sur la terre en même temps que la rosée (*Num.*, XI, 9).

II. *Les mannes naturelles*. — 1° Différentes substances naturelles ont des analogies avec la manne décrite par les Livres Saints. — *a*. Dans la presqu'île Sinaïtique se rencontre le *tamaris mannifera*, qui, sous l'influence de la piqûre d'un insecte, le *coccus manniparus*, exsude une gomme épaisse et mielleuse. Cette gomme pend en forme de goutelettes, se liquéfie à la chaleur du soleil, en juin et en juillet, et peut se garder indéfiniment. Les Arabes l'appellent *man*. Les tamaris de la presqu'île

ne pourraient guère fournir actuellement plus de cinq à six cents livres de manne par an. Il est fort possible toutefois que jadis les tamaris aient été beaucoup plus nombreux et la production plus forte. — *b*. La même presqu'île donne aussi naissance à un autre arbrisseau, le sainfoin épineux, *hedysarum alhagi*, dont les rameaux exsudent en été de petits grains jaunâtres d'une substance gommeuse et sucrée. C'est la manne de Perse, abondante en ce dernier pays où on l'emploie dans la pâtisserie. — *c*. Dans les régions montagneuses de l'Afrique septentrionale et de l'Asie pousse, en couches assez épaisses, sur les rochers arides, un lichen appelé *lecanora esculenta* ou *sphærothallia esculenta*. Détaché par le vent, surtout pendant les chaleurs de l'été, il se répand dans les vallées inférieures en pluie de petits grains ou de poussière qu'on mélange à la farine et même à la viande. — *d*. Enfin on trouve dans le nord de l'Afrique, en Arabie et en Asie-mineure, une espèce de truffe, *tuber niveum* ou *terfezia leonis*, que les Arabes nomment *terfas* et qui pousse sur les terrains rocailleux. Ce cryptogame, recouvert d'une pellicule brune, est intérieurement d'un blanc pur. C'est une espèce de champignon qui apparaît après la pluie, est mou et grenu, peut se broyer à la meule ou au pilon, a un goût douceâtre analogue à celui du froment, mais se putréfie aisément. Il sert à alimenter des caravanes arabes pendant de longs mois. — Ces différentes substances ont paru justifier, aux yeux de certains auteurs, ce qui est raconté de la manne hébraïque.

III. *Observations nécessaires*. — 1° Le P. de Hummelauer[1] fait au sujet de la manne l'observation suivante : « Il ne faut pas exclure absolument l'idée de ceux qui comparent la manne biblique à quelque produit naturel, pourvu qu'on ne veuille pas l'expliquer par les seules causes naturelles. Toutes les plaies d'Egypte, et même le passage de la mer Rouge, bien que renfermant un certain nombre d'éléments supranaturels, semblent pouvoir se ramener probablement à des effets en harmonie avec ce qui se passe d'ordinaire en Egypte ; il ne faudrait donc pas taxer d'impiété ceux qui apportent des affirmations analogues au sujet de la manne. L'Ecriture unit étroitement le miracle des cailles à celui de la manne : les cailles étaient de vrais oiseaux, la manne pourrait provenir d'une vraie plante. N'est-ce pas dans la même pensée qu'au verset 8 Dieu promet la viande et le pain ? Dieu ne pouvait-il pas dire également des cailles : Voici

1. *In Exod. et Lévit.*, Paris, 1897, 171.

la viande que Jahvé vous a donné à manger? Les miracles étant des faits qui dépassent les bornes de la nature, leur intelligence plus exacte dépend aussi d'une connaissance plus attentive de ces bornes, et par conséquent leur explication doit se conformer à cette connaissance plus attentive. Ainsi, au progrès des sciences, correspondra un progrès de l'interprétation sacrée. Ce n'est point là faire des concessions aux sciences profanes, mais bien plutôt les obliger à payer le tribut qu'elles doivent au Créateur de la nature. » — 2° L'auteur sacré parle de la manne, comme des choses du monde visible, selon les apparences extérieures. Il ne convient donc pas de presser outre mesure les expressions dont il se sert. Ainsi peut-il dire qu'elle descend du ciel, comme la rosée, parce qu'elle se produisait la nuit suivant un procédé dont les Hébreux ne se rendaient pas compte[1]. — 3° Il n'y a pas grand fonds à faire sur les traditions des anciens, qui ne pouvaient observer scientifiquement les choses de la nature, pas plus que sur les relations de témoins plus récents. Il est fort probable d'ailleurs que, depuis l'époque mosaïque, bien des transformations se sont opérées dans la presqu'île Sinaïtique. Le climat s'est vraisemblablement modifié, et la végétation a certainement beaucoup diminué à mesure que devenait plus rare l'humidité atmosphérique. S. Nil[2] témoigne qu'au IVe siècle la végétation était abondante dans ces régions aujourd'hui arides. Josèphe[3], après avoir parlé de la manne, ajoute : « Aujourd'hui encore dans toute cette contrée pleut la manne, comme à l'époque où Dieu faisait tomber cet aliment en faveur de Moïse. » — 4° De l'analyse de la manne du tamaris et de celle de Perse, faite par Berthelot, il résulte que ces substances ne contiennent pas de principe azoté et ne peuvent, par conséquent, suffire comme aliment. Mais le texte sacré n'oblige pas à croire que la manne a été l'unique nourriture des Hébreux au désert. Au commencement, ils ont vécu pendant six semaines sans la manne. Leurs troupeaux leur fournissaient le lait et la viande au besoin. La mer leur procurait le poisson. Pendant la plus grande partie de leur séjour au désert, les Hébreux furent à peu près sédentaires, probablement aux environs de Cadès. Ils avaient donc le loisir d'ensemencer et de

1. C'est seulement en 1810 que le Dr Wells a donné la véritable théorie de la rosée. Les Hébreux étaient donc excusables quand ils croyaient qu'elle tombe du ciel, comme la pluie. Par assimilation, ils attribuaient à la manne une origine analogue. Ils jugeaient et parlaient, comme toujours en matière scientifique, selon les apparences.

2. *De cæde monach.*, VI, M. t. LXXIX, col. 664.

3. *Ant. jud.*, VIII, 1, 6.

récolter, comme le faisait jadis Isaac à Gérare, malgré sa vie nomade (*Gen.*, XXVI, 12). Les lois sur les sacrifices et les oblations supposent toujours les Hébreux en possession de farine. Les lois sur les animaux qu'on peut manger et ceux dont il faut s'abstenir ont été portées au désert; elles étaient donc applicables dès cette époque, et, pendant que le gros de la population résidait autour du Tabernacle, beaucoup devaient s'éloigner plus ou moins loin et longtemps, pour chasser, faire paître les troupeaux dans les endroits propices et aussi trafiquer avec les tribus du désert. Sur l'ordre du Seigneur, les Hébreux durent payer à prix d'argent leur nourriture en passant par les pays d'Edom, de Moab et de Hésébon (*Deut.*, II, 6, 28). Rien ne prouve qu'ils n'aient pas agi de même bien des fois, dans leurs relations forcées avec les autres tribus. Toutes ces choses paraissent simples et naturelles, si l'on n'exagère pas à l'excès le nombre de la population émigrante et si l'on observe que, sous un pareil climat, une nourriture très substantielle serait plus nuisible que profitable. Il peut paraître dès lors que la manne fut, pour les Hébreux, moins un aliment indispensable qu'une preuve quotidienne des attentions de la Providence à leur égard. — 5° Certains traits du texte sacré sont susceptibles d'une interprétation moins littérale. S'il est dit qu'après avoir recueilli plus ou moins de manne, chacun n'en trouvait ensuite que sa part, il n'est pas nécessaire de voir là un miracle. Moïse put parfaitement régler que, la cueillette faite, la part de chacun serait mesurée au moyen du gomor. Le texte dit que, plusieurs ayant enfreint l'ordre de Moïse et gardé de la manne pour le lendemain, celle-ci fut attaquée par les vers et devint infecte. Le fait a pu ne se produire qu'une fois, par la permission de Dieu, pour servir de leçon aux désobéissants. Le texte ne le raconte qu'à l'occasion de la première cueillette. Il n'y aurait donc pas eu de miracle dans la conservation de la manne pour le jour du sabbat.

IV. *Conclusions*. De ce qui précède, on a tiré trois conclusions. 1° Le phénomène de la manne est *purement naturel*. Cette conclusion s'impose à ceux qui partent de ce faux principe que le surnaturel est impossible et que les récits qui l'enregistrent n'ont aucune valeur historique. Elle est adoptée par ceux qui croient à l'inviolabilité absolue des lois de la nature[1] et

1. « Les nouvelles tendances scientifiques n'aboutissant plus nécessairement à un déterminisme absolu, on comprend que tant de géomètres et de physiciens puissent concilier leur foi et leur science ; mais il y a à signaler ici un

aussi par ceux qui ne veulent voir que mythes et légendes dans les anciens écrits bibliques. Cette première conclusion est inacceptable pour un catholique, parce qu'il est catholique et tout autant parce qu'il est raisonnable, sans être rationaliste.

2° Le phénomène de la manne est *purèment surnaturel*. La manne est une création directe de Dieu, comme le pain multiplié par Notre Seigneur : son origine ne tenait en rien aux causes naturelles, elle était vraiment un « pain du ciel ». Beaucoup d'auteurs catholiques ont, jusqu'à ce jour, entendu le récit biblique dans ce sens. Ils sont dans leur droit. Le principe sur lequel ils s'appuient est indiscutable ; la mesure de son application pourrait seule être mise en question.

3° Le phénomène de la manne implique une *intervention surnaturelle*. On peut admettre que Dieu s'est comporté, au sujet de la manne, de la même manière que pour les autres merveilles accomplies par lui en faveur des Hébreux. Il a daigné se servir des éléments fournis par la nature, comme il fit à l'occasion des plaies d'Egypte, du passage de la mer Rouge, du don des cailles, de celui de l'eau (*Exod.*, XVII, 6), etc., mais en accusant son intervention par des marques indéniables. — *a.* Le côté naturel du don de la manne est rendu probable par plusieurs raisons, en dehors même de l'analogie qu'il est permis de supposer entre ce miracle et les autres. Il existait dans la presqu'île Sinaïtique une végétation capable de fournir aux nomades une nourriture, incomplète et insuffisante, sans doute, mais réelle. Plusieurs des caractères de la manne biblique se retrouvent dans les différentes mannes naturelles. Enfin, si la production de la manne avait paru absolument surnaturelle à tous égards, on s'expliquerait difficilement que les autres tribus du désert ne se fussent aperçues de rien et eussent osé attaquer un peuple si manifestement protégé de Dieu. — *b.* La manne a été donnée aux Hébreux durant tout leur séjour au désert ; mais le récit biblique n'oblige pas à étendre à toute cette période certains miracles racontés au début. Ainsi la manne se corrompt pour ceux qui, contrairement aux ordres reçus, en gardent jusqu'au lendemain matin ; les quelques-uns qui sortent pour en ramasser le jour du sabbat n'en trouvent pas. Ces sanctions miraculeuses ont parfaitement pu ne se produire qu'au commencement, afin d'attirer l'attention du peuple sur la loi. De plus, bien que le don ait été quotidien, on

fait très curieux : ce sont les naturalistes qui acceptent le plus difficilement le miracle, et ce sont les sciences naturelles qui possèdent au moindre degré la notion de loi ! » G. SOREL, *Revue de métaph. et de morale*, sept. 1902.

est fondé à croire qu'en certaines circonstances il a fait défaut (*Deut.* II, 6, 28). — *c.* Le côté surnaturel du don de la manne ressort de plusieurs indications du récit sacré. La manne est formellement décrite comme une nourriture accordée par Dieu. Elle tombe en quantité suffisante pour suffire aux besoins de tout un peuple ; elle est répandue sur le sol au lieu de rester attachée aux végétaux ; elle se produit en toute saison, et non pas seulement dans les mois d'été ; elle peut subir différentes préparations auxquelles ne se prête pas la manne naturelle ; enfin elle a certainement une valeur nutritive qui ne lui vient que de la puissance de Dieu. En un mot, Dieu prête à la manne hébraïque la quantité et la qualité qui lui font défaut dans la nature et la changent en un aliment tout à fait miraculeux.

On peut s'en tenir à cette solution, que l'Eglise n'a pas désapprouvée. Elle sauvegarde suffisamment le caractère surnaturel du fait enregistré par l'auteur inspiré et ne diffère de la seconde conclusion que du plus au moins [1]. H. LESÈTRE.

Préjugés populaires contre la religion [2]

I

Nous signalerons d'abord une objection que, depuis trente années, les porte-paroles du laïcisme contemporain colportent dans tous les milieux populaires des villes et des campagnes.

1. Les Pères ne s'occupent guère de la manne qu'à raison de son caractère figuratif par rapport à la Sainte-Eucharistie, mis en relief par Notre Seigneur lui-même. Ils n'ont donc pas, à proprement parler, de doctrine précise sur ce sujet. La description biblique de la manne ne fournit elle-même que des renseignements assez vagues. Dans les autres miracles analogues, on sait parfaitement à quoi s'en tenir sur la nature physique et chimique des éléments sur lesquels agit la puissance divine, les cailles, l'eau du rocher, le vin de Cana, le pain de la multiplication, etc. Ici le mot « manne » désigne une substance qui, pour nous, reste imprécise. La Bible suppose formellement que cette substance a été miraculeuse. Nous devons nous contenter de cette donnée, sans affirmer plus de surnaturel que n'en réclame le texte et aussi sans atténuer ce surnaturel plus que de raison.

2. L'étude que nous publions est destinée à faire partie d'un livre : *La crise morale des temps nouveaux*, que nous signalerons en son temps. La franchise un peu rude de l'auteur n'est point faite pour déplaire à des lecteurs qui veulent avant tout s'éclairer. Il va sans dire que la *Revue*, de caractère essentiellement religieux, ne présente point, comme siennes, les idées sociales particulières à l'auteur. Mais on a pensé que les lecteurs de la *Revue* étudieraient avec grand profit un article où les sciences sociologiques témoignent si hautement en faveur de la religion. (Note de la Direction.)

Pour la mieux répandre, on n'omet aucun moyen de diffusion : le théâtre et la conférence, le journal et la brochure sont mis à contribution et, en chaque circonstance, la semence habilement jetée trouve un sol favorable à sa germination. La formule usuelle sous laquelle cette objection est présentée est à peu près la suivante : L'idée de Dieu, à supposer que l'existence de cet Etre Infini puisse être démontrée, est, en tout cas, pour les sociétés humaines souverainement *funeste* et *malfaisante*.

Lorsque les citoyens qui la professent sont réellement sincères et bons, il arrive infailliblement que la pensée de Dieu, du Ciel et de la vie future les détache de la vie terrestre et les détourne de toute participation active au progrès de la société. Ce détachement des intérêts temporels n'est pas simplement un accident, il est au contraire organique et inévitable, l'idée de Dieu étant trop importante pour qu'on lui fasse sa part : si on lui concède une place dans la cité, elle accapare nécessairement tout. La cité des hommes est fort peu de chose auprès de la cité de Dieu, et, quand on est si certain d'un établissement ultérieur de la justice et de la bonté, on ne se soucie plus guère de faire régner la justice ici-bas, on laisse faire, on se désintéresse et on qualifie même de vertu cette indifférence, On y voit de la patience, de la résignation.

Si la société souffre ainsi grandement de l'inertie des hommes qui devraient être de bons citoyens, ce dommage est encore le moindre. A côté de ceux qui croient sincèrement en Dieu, il en est d'autres, en effet, qui ne se demandent même pas s'ils ont la foi, mais s'empressent d'utiliser une croyance favorable à leurs calculs égoïstes. On les voit s'employer avec ardeur à maintenir une doctrine qu'ils exploitent ; pendant que le peuple adore son Dieu, qui lui promet de le récompenser là-haut des tortures et des injustices endurées ici-bas, les monarques sont tranquilles et les courtisans s'amusent. « La vieille chanson » endort la douleur des uns, tandis que les autres calment leur conscience en se souvenant de la divine parole : « Il y aura toujours des pauvres parmi vous[1] ». Lorsqu'on a 40.000 francs de rente, on

1. Je signale, en passant, que ce texte fameux, que d'innombrables prédicateurs au XIXe siècle ont longuement commenté, en le considérant comme une prophétie divine, annonçant la pérennité de la pauvreté parmi les hommes, est un échantillon symptomatique des contre-sens commis dans la traduction des textes sacrés, et de la direction uniforme de ces contre-sens. Voici le texte grec de Marc, XIV, 7. Πάντοτε γὰρ τοὺς πτωχοὺς ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν, καὶ ὅταν θέλητε δύνασθε αὐτοῖς εὖ ποιῆσαι· ἐμὲ δὲ οὐ πάντοτε · ἔχετε. Car vous avez toujours les pauvres avec vous, et, toutes les fois que vous voulez, vous pouvez leur faire du bien, mais moi, vous ne m'avez pas toujours. Cf. *Matth.* XXVI, 11 et *Jean*, XII, 8.



trouve cette prophétie toute naturelle et on aime à en faire entendre l'écho à ceux qui souffrent.

Voilà le dilemme. Un maître rationaliste en exposait fortement la seconde alternative, lorsqu'il écrivait : « On subor-« donne la religion aux intérêts terrestres, on vante son utilité « politique, on la réduit sans l'avouer à une sorte de gendar-« merie spirituelle qui contient le peuple par la crainte des « enfers chimériques. Mais le peuple n'est pas dupe, sa défiance « s'éveille et sa haine irraisonnée remonte jusqu'à Dieu lui-« même. Il n'y voit plus l'être en qui la conscience humaine « se regarde elle-même, dans ce qu'elle a de plus élevé et de « plus pur, il y voit un policier géant, le plus haut des fonc-« tionnaires de la bourgeoisie, le symbole de la puissance capi-« taliste, et il est telle assemblée populaire où le nom de Dieu « ne peut plus être prononcé sans qu'il soit couvert de « huées[1]. »

L'objection est grave et ceux qui la présentent ne sont jamais embarrassés pour justifier, par des exemples empruntés à l'histoire du XIX[e] siècle, les accusations qu'ils formulent contre l'idée de Dieu. En ce qui concerne le premier point, c'est-à-dire l'orientation de vie des croyants sincères, l'allégation n'est point dénuée de quelque fondement. Quand au second point, il faudrait beaucoup d'ignorance ou passablement de parti pris pour nier que l'idée de Dieu n'ait été souvent exploitée par les *possidentes* comme un moyen de gouvernement. Le soldat de génie, qui, sous le Consulat, a entrepris de rétablir en France l'ordre social troublé, n'a eu garde de négliger un moyen si efficace d'action sur le peuple : un de ses premiers soins fut de négocier avec la Papauté, et le préambule du Concordat de 1801 porte expressément que la convention est conclue « tant pour le bien de la religion que *pour le mantien de la tranquillité intérieure*[2]. »

1. GABRIEL SÉAILLES, *Les affirmations de la Conscience contemporaine*, p. 68.

2. Sous la plume du futur empereur, ces termes prennent un sens spécial, et on peut croire que dans son esprit le souci de la religion était moindre que celui de la tranquillité intérieure. « Quant à moi, déclare-t-il, je ne vois pas dans le christianisme le mystère de l'Incarnation, mais le mystère de l'ordre social, la religion rattache au Ciel une idée d'égalité qui empêche le riche d'être massacré par le pauvre. » Aussi Napoléon, maître incomparable dans l'art d'exploiter, pour le service de ses desseins orgueilleux, les sentiments nobles ou vils de ceux qui l'approchaient, saura-t-il utiliser avec habileté toutes les nuances du sentiment religieux. Sous sa direction, le clergé, qu'il veut « assagi », c'est-à-dire maniable et ayant donné des « preuves » d'assouplissement politique, devient une « gendarmerie sacrée », qu'il fait manœuvrer de concert avec l'autre, « la gendarmerie temporelle, en bottes fortes ». M. Bignon. interprète officiel et spécial de Napoléon pour les livres diplomatiques, écrit, à

Plût au Ciel que les méthodes religieuses de Napoléon I[er] eussent disparu avec son gouvernement! On sait qu'il n'en fut rien : la Restauration suivit les mêmes errements. La « manière » s'adoucit; mais cet adoucissement, qui rendit le procédé moins odieux, ne le fit pas moins funeste. La collaboration devint plus active de ceux-là mêmes dont on employait le ministère à des fins temporelles. « Aussi, trouvant la servitude près de l'autel, les hommes s'effrayèrent de Dieu[1]. » Leur frayeur fut telle qu'elle dégénéra en haine et qu'ils pillèrent en 1831 Saint-Germain-l'Auxerrois. En ce temps-là on pourchassait comme des malfaiteurs les prêtres qui passaient dans les rues! Au contraire, pendant les dix-huit années que dura « un gouvernement qui ne se confessait pas », des apôtres admirables purent, loin de toute compromission politique, montrer aux travailleurs et aux déshérités que le Dieu des chrétiens n'était point nécessairement inféodé aux intérêts d'une classe riche; leur propagande prépara la magnifique éclosion de 1848. Mais bientôt Napoléon III et plus tard les préfets de l'ordre moral reprirent la vieille tactique utilitaire : et, s'il fallait douter de la persistance d'intentions qui n'attendent pour se réaliser que le retour de circonstances favorables, il suffirait de se rappeler les incidents du boulangisme et du nationalisme. Plus récemment encore, les débats parlementaires sur la séparation des Eglises et de l'Etat ont offert de nouvelles occasions de manifester leurs tendances à des hommes qui veulent à tout prix faire

propos du serment imposé par le Concordat : « Ce serment faisait du clergé une sorte de gendarmerie sacrée. » On connait les formules du catéchisme impérial, les évêques sont chargés d'en commenter avec zèle les préceptes qui rappellent les devoirs vis-à-vis de l'Empereur. Ils doivent soumettre à la censure toutes leurs lettres pastorales et instructions publiques : non seulement, en manière de précaution, on leur a défendu de rien imprimer, sauf par les presses de la préfecture, mais encore, pour plus de sureté, la direction des cultes les informe incessamment de ce qu'ils doivent dire. « Il faut, disait Réal, préfet de police, à un nouvel évêque, il faut dans vos mandements louer l'Empereur davantage. — Donnez moi la mesure. — Je ne la sais pas » (Taine. *Le Régime moderne*. Cf., aussi Welschinger, *le Pape et l'Empereur*, Paris, Plon, 1905.

1. On connait la belle page de Lamennais. « Lorsqu'après les tumultes de la Fronde, dernier et noble essai de résistance à un pouvoir qui ne voulait plus reconnaître de bornes, tout plia sous la volonté arbitraire d'un seul, la religion elle-même asservie perdit sa dignité en perdant son indépendance, et le clergé français, malgré les condamnations de Rome, recevant à genoux les doctrines serviles que le despotisme lui imposait insolemment, corrompit, dans son propre sens, l'esprit du catholicisme et le rendit aux yeux des peuples complice du pouvoir qui avait planté sa tente sur les derniers débris de la liberté chrétienne. Trouvant la servitude près de l'autel, les hommes s'effrayèrent de Dieu. » *L'Avenir*, 16 octobre 1830.

servir le mystère de la Rédemption à la défense de leurs conceptions politiques ou sociales.

Après tous ces exploits et d'autres qui se préparent, on serait mal fondé à contester la valeur pratique de l'objection soulevée. Cependant les faits allégués sont très loin de suffire à justifier la thèse *doctrinale* avancée. Il est facile de formuler deux réponses.

D'abord il serait inconcevable que l'idée de Dieu eût le privilège d'échapper aux déformations et aux exploitations que l'égoïsme et la bassesse imposent successivement à toutes les idées nobles. On n'en est plus à compter les combinaisons louches auxquelles la démocratie et la liberté, l'amélioration du sort des travailleurs manuels et la diffusion de l'enseignement ont servi de décor et de cortège. Que de réformes prétendues, que de propositions malfaisantes, que d'hommes incapables ou immoraux auxquels on a fait un sort depuis trente années, pour l'unique raison qu'ils s'abritaient sous le manteau des divinités du jour : la science elle-même a servi à assurer à des « camarades » assez petits des profits qui étaient parfois très grands, et on a vu des nominations à plus d'une chaire d'enseignement supérieur qui, sous prétexte de « sauver la République », compromettaient le respect de la morale. M[me] Roland, marchant à l'échafaud, s'écriait : « Liberté, que de crimes on commet en ton nom ! » La liberté n'est pas la seule exploitée. Suivant le groupement en cause, le premier mot de la formule doit varier et le vocabulaire auquel on l'emprunte change, mais l'exploitation demi-consciente ou cynique reste la même. Aucune doctrine, aucune institution, aucune force n'est garantie contre ces utilisations avilissantes ; aucune d'entre elles n'est responsable des excès commis en son nom. Sans doute, plus l'idée est élevée et pure, plus la manœuvre nous révolte ; mais en quoi cet abus peut-il nous détacher de la doctrine exploitée ? Ne devrait-il pas plutôt raviver notre sympathie pour elle et nous engager à compenser, par notre dévouement plus actif, par notre générosité plus vaillante, la pernicieuse influence des méfaits dont elle est la victime ?

Pour qu'une doctrine soit théoriquement et *socialement* respectable, deux conditions sont nécessaires et suffisantes : la première, que l'idée elle-même soit noble et grande, susceptible d'applications désintéressées et capable d'attirer les âmes généreuses : la seconde, qu'elle ait continué *en fait* à trouver de tels disciples et à recevoir de pareilles applications. Or l'idée de Dieu satisfait pleinement à cette double condition. Si grande qu'on veuille faire la part des exploitations dont elle a été la

collaboratrice et la victime depuis cent cinquante ans et plus, personne n'est autorisé à méconnaître qu'elle a été aussi l'inspiratrice de mouvements admirables de dévouement, de générosité, de pureté et de vaillance morale. Taine le constatait naguère éloquemment avec la robuste franchise de pensée et de style qui lui était coutumière, et, de nos jours, l'école psychologique américaine, par l'organe de son illustre chef, M. William James, formule la même conclusion. Le sentiment religieux, écrit le professeur d'Harvard, produit « sans contredit une excitation joyeuse, une expansion « dynamogénique » qui tonifie et ranime la puissance vitale... C'est un état biologique aussi bien que psychologique, Tolstoï exprime une vérité rigoureuse quand il appelle la foi *ce qui fait vivre les hommes*[1]. » On peut penser que la direction donnée, à l'époque contemporaine, aux désintéressements et aux élans de générosité morale qui s'appuient sur l'idée de Dieu, n'a pas été toujours celle qui était socialement le plus souhaitable et que, à maintes reprises, l'application pratique était inférieure à la valeur des forces utilisées. Cela est affaire à débattre et, après tout, secondaire au regard de la question présentement examinée. Il suffit de constater que l'idée de Dieu n'a cessé, de notre temps, de féconder des vies morales admirables de générosité et d'élévation, et je ne pense pas qu'il existe un sociologue assez peu averti pour méconnaître l'*apport effectif de profits sociaux parfaitement tangibles* que la croyance en Dieu a fourni et fournit encore quotidiennement. Pour ne citer qu'un exemple, sur lequel on est revenu sans cesse dans cette étude, — parce que la répugnance que les docteurs de la morale laïque éprouvent à se mettre *intégralement* en face des redoutables problèmes que la matière soulève n'empêche pas que ces *questions morales ne soient les plus importantes pour le progrès social*, — qui donc oserait nier que l'idée de Dieu ne soit de nos jours le vrai, le seul rempart derrière lequel on défend encore le triple principe de la pureté des mœurs chez les jeunes gens, de la fidélité conjugale et de la fécondité du mariage ? Si le sentiment religieux n'était plus là pour maintenir, sur ces trois points, à la fois une barrière doctrinale infranchissable et un principe d'action en vue de batailles morales que la désorganisation croissante des mœurs rend chaque jour plus héroïques, qui donc oserait dire en quels sentiers fangeux nous nous engagerions ! Nous tomberions si bas, que la vue de nos dégradations soulèverait l'horreur de ceux-là mêmes qui commettent aujourd'hui l'inexpiable

1. *L'expérience religieuse*, conclusion, p. 421.

légèreté de vanter à nos contemporains les mœurs païennes du Bas-Empire.

D'autre part, et plus généralement, aucun homme informé ne peut méconnaître que le livre qui, depuis dix-neuf siècles, maintient toujours vivante et agissante l'idée de Dieu dans le monde et en fait l'objet non pas d'un intellectualisme stérile, mais d'une religion *motrice des volontés* et *génératrice d'action*, ne soit justement en contradiction directe avec les conceptions « d'ordre social » contre lesquelles on proteste. De quelque manière qu'on interroge l'Évangile, on ne peut pas ne pas être frappé de la violence avec laquelle il se dresse contre toute doctrine aristocratique, autoritaire ou militariste de l'ordre social. Ses formules si rudes non seulement sur le mauvais riche, mais sur le riche en général, ses textes si nets sur la séparation des deux pouvoirs, sur la non-résistance au mal et sur l'excellence de la douceur et du pardon sans limites, sa répulsion contre tout emploi de la force, même répressive, son animadversion latente contre tout pouvoir fort, toute domination, tout régime comprimant et rigide : voilà autant de traits qui répondent admirablement aux tendances et aux besoins de l'esprit moderne progressiste. Ils y répondent si pleinement que, depuis longtemps, les philosophes incrédules se sont attachés à signaler le caractère nettement *antisocial* du christianisme : de Bayle à Herbert Spencer, la série est ininterrompue de ceux qui ont vu en Jésus un maître de l'anarchie, « tantôt comme Tolstoï, pour le saluer comme un libérateur, tantôt comme Hobbes, pour détester en lui le semeur de toutes les dissolutions sociales [1] ». Ce témoignage est indirectement, mais formellement appuyé de celui des théologiens qui, parfois très embarrassés en face de textes d'une clarté gênante, se sont livrés à des commentaires plus ingénieux que satisfaisants, pour concilier la doctrine évangélique et le régime aristocratique ou autoritaire de leur milieu social.

Qu'on cesse donc de reprocher à la doctrine catholique de n'être que le rempart d'un régime autoritaire, d'une organisation sociale périmée, et qu'on reconnaisse bien plutôt que, s'il était possible de traduire en textes législatifs l'idéal social évangélique, on aboutirait à une société dans laquelle il n'y aurait plus ni riches, ni pauvres, ni armées, ni désir de conquête brutale sur l'étranger, ni tribunaux, ni gendarmes, ni prisons, c'est-à-dire un régime exactement opposé à celui que l'on reproche à la Bonne Nouvelle de contribuer à maintenir, et éga-

1. BRUNETIÈRE.

lement opposé, il faut le dire, au régime dans lequel nous enfonce davantage chaque jour le matérialisme athée.

Répliquera-t-on que cet esprit ancien de l'Evangile importe peu et qu'on ne doit s'attacher qu'au *fait vivant actuel et contemporain*, aux altérations qui ont peu à peu corrompu la doctrine primitive, au point de lui en substituer *définitivement* une autre ? Cet argument ne peut pas être mieux accueilli que les autres. En admettant même, ce qui n'est pas exact, que ces corruptions soient aussi graves qu'on le prétend, on ne devrait pas ignorer qu'une doctrine qui exprime fortement des idées progressives et fécondes est toujours capable de les retrouver sous les bandelettes ou derrière les oripeaux dont on l'a maladroitement ou coupablement recouverte. Tôt ou tard, des hommes surgissent, qui, obéissant à la poussée irrésistible des forces sociales, s'aperçoivent des méprises commises et vont rechercher au milieu des scories le trésor caché. *Verbum Dei non est alligatum*... Il suffit d'un peu de clairvoyance pour discerner que la doctrine chrétienne bénéficie en ce moment d'un semblable travail. Plus haut ont été signalés très sommairement quelques résultats déjà acquis, et ceux-ci sont peu de chose auprès des fructifications de demain.

II

On a coutume d'élever contre l'idée de Dieu une autre objection : elle consiste à alléguer que les citoyens qui croient en Dieu ne sont pas *socialement* et *moralement* meilleurs que les autres, mais qu'au contraire certains individus existent dont l'athéisme doctrinal est avéré et qui cependant se sont manifestement élevés à un niveau moral supérieur.

En supposant même comme démontrées les constatations de vie morale comparée, sur lesquelles s'appuie cette objection, on peut faire remarquer qu'il faudrait, en bonne méthode, procéder au préalable à une répartition précise des individus observés dans la catégorie exacte qui leur convient. Suivant l'expression d'Ibsen, il peut arriver que les gardiens de l'idéal ne soient en réalité que des « soutiens de la société », et tel qui passe pour un homme religieux peut être complètement étranger au véritable esprit religieux; de même, en sens inverse, il est possible qu'un homme qui se croit athée parce qu'il repousse une certaine représentation, effectivement odieuse, de la Divinité, ait au contraire l'esprit profondément religieux. Si l'on voulait procéder à ce tri préliminaire, on verrait indubitablement s'évanouir un grand nombre

des exemples cités. Sur ceux qui resteraient et qui seraient des athées authentiques, et il en resterait en effet quelques-uns, on ne réussirait à fonder aucune démonstration valable. Il ne s'agit pas, en effet, de savoir si exceptionnellement un homme peut réussir à vivre moralement en répudiant toute idée religieuse : cette possibilité n'est pas plus niée que celle de vivre exceptionnellement dans des conditions biologiques ou économiques qui, par elles-mêmes, devraient engendrer la déchéance et la mort. Grâce à la solidarité qui nous relie tous les uns aux autres, nous participons sur ces trois points à la vie générale qui anime le corps social, et si un individu, qui ne croit pas à l'idée de Dieu et qui d'ailleurs quatre-vingt-dix-neuf fois sur cent aura été élevé par des parents sincèrement religieux, peut s'élever à une vie morale régulière ou même supérieure, c'est parce qu'il bénéficie de l'élan reçu et de l'entraînement universel ; l'impuissance même où il se trouve presque infailliblement de transmettre à ses propres enfants le capital de moralité qu'il a reçu témoigne du caractère très exceptionnel et très anormal de sa situation. Une observation méthodique du fait social est donc loin de vérifier les inductions qu'une analyse superficielle a pu sembler légitimer, et il paraît même que l'objection alléguée n'est point autre chose qu'un sophisme dont il importerait de débarrasser une discussion qu'encombrent déjà tant de préjugés.

L'idée de Dieu a fourni au développement de l'humanité une contribution dont il est difficile d'exagérer l'importance et sans laquelle le progrès moral eût été impossible. Dira-t-on que la continuation du service n'est plus nécessaire, que d'autres forces sont prêtes aujourd'hui à remplir la même fonction ? Encore faudrait-il justifier cette affirmation, et l'expérience atteste, au contraire, que s'il existe, au sein de la société, des entraîneurs et des entraînés, des « remorqueurs » et des « remorqués », ce sont ceux qui croient en Dieu qui remplissent auprès des autres le rôle d'excitateurs des énergies morales, ce sont eux qui réveillent les consciences et suscitent les volontés.

Leurs « compagnons de route », bien qu'ils n'adhèrent point aux mêmes doctrines, participent au mouvement général. La provision commune d'énergie morale se répartit très inégalement entre les membres de la cohorte ; la générosité du cœur, la pureté des intentions, plus que la nature des doctrines acceptées par chacun, fixent l'importance de ces répartitions individuelles, et il peut arriver — on en voit de nombreux exemples — que les adeptes de la doctrine collective ne soient pas toujours ceux qui en retirent le profit moral le plus grand

pour leur moralité personnelle. Mais l'analyse méthodique du phénomène collectif ne tarde pas à révéler l'importance de ces doctrines mêmes. *Parce* que la croyance a été maintenue dans le groupe, tous les membres en ont bénéficié, même ceux qui n'y adhéraient pas explicitement ou la rejetaient ; dès lors il n'est permis à personne de la dédaigner. Les citoyens qui le feraient ressembleraient à ces inconséquents qui ne voient aucune utilité à ce que les rues soient éclairées le soir, parce qu'ils ne sortent jamais après la chute du jour; ils ne soupçonnent pas les innombrables et graves répercussions, sur leur propre vie, de toute mesure qui répondrait à leur désir d'économie. Les profits réels que nous retirons d'une doctrine sociale peuvent être beaucoup plus grands que ne le donnent à penser la mesure des emprunts directs que nous lui faisons.

III

Puisqu'il est ainsi démontré que la vie sociale vécue, le fait social contemporain ne fournissent contre l'idée de Dieu aucune objection valable, rien ne s'oppose à ce que le mouvement religieux qui s'est si heureusement manifesté depuis quelques années parmi des hommes, naguère exclusivement attachés aux doctrines du rationalisme ou de la libre-pensée, poursuive sa marche progressive. Effectivement on voit chaque année s'accélérer et s'étendre ce mouvement. On n'en saurait être étonné. Ceux qui le suivent ne font après tout que conformer leur conduite aux conclusions positives de deux sciences nouvelles qui se sont constituées pendant le XIXe siècle.

Deux sciences ont entrepris d'étudier directement l'homme : l'une dans sa vie sociale et extérieure, l'autre dans sa vie intime et psychologique, et voici que toutes deux, après avoir observé des phénomènes différents, aboutissent à une même conclusion, la nécessité de faire une place à la croyance à un Etre suprême et transcendant, capable d'agir sur notre conscience et d'entraîner notre volonté à coordonner nos actes en fonction de la prospérité collective. Il n'entre pas dans le cadre de cette étude d'insister sur les travaux, indiscutablement scientifiques, de l'école psychologique moderne, dont M. William James est le chef. Il suffit de constater que la conclusion de la *science sociale* n'est pas moins précise que celle que formule le savant professeur de l'Université d'Harvard. A mesure que les passions qui troublent d'une manière si fâcheuse l'examen des

questions complexes de la vie morale et sociale exerceront moins d'empire sur les intelligences, on discernera mieux le résidu essentiellement *religieux* que le sociologue impartial retrouve toujours au terme de ses plus minutieuses enquêtes. Il n'est point de médiocre importance que les trois grands esprits qui ont poussé le plus loin l'étude méthodique et objective des sociétés humaines et ont contribué à fonder la science sociale, Frédéric Le Play, Auguste Comte et Taine, se soient accordés à constater la nécessité sociale d'une doctrine religieuse et d'une croyance en une divinité[1].

Tous trois professaient, au début de leurs recherches, une

1. On pourrait citer l'exemple similaire de M. Ferdinand Brunetière.

Comment se fait-il que des hommes aussi avertis que MM. Durkheim et Lévy-Brühl n'aient jamais eu l'occasion de méditer sur cette coïncidence si frappante pour un esprit positif. On écrit des passages comme celui-ci : « D'une part, Auguste Comte fonde la sociologie, qu'il appelle aussi « physique sociale », il réintègre la réalité sociale dans la nature, il montre que les lois statiques et dynamiques sont solidaires des autres lois naturelles. Mais, d'autre part, en tant que le régime positif constitue une religion, l'Humanité devient le Grand Etre sur qui se reportent tous les sentiments qui s'adressaient auparavant à Dieu. Auguste Comte — et c'est là un des traits les plus caractéristiques de sa doctrine — n'a pas vu de difficulté à garder en même temps les deux attitudes, l'une scientifique, l'autre religieuse, en présence d'une même réalité. Mais la divergence qui est immédiatement apparue entre ses successeurs a bien montré qu'elles ne pouvaient se concilier. Car les adeptes de sa religion n'ont pas pris grand souci des progrès de la sociologie, et inversement, les sociologues actuels, héritiers de sa pensée scientifique, sont fort indifférents à la religion de l'humanité. » (Lévy-Brühl, *La morale et la science des mœurs*, p. 253.) Comment ne voit-on pas que c'est Auguste Comte qui a raison contre ses disciples ? Ceux-ci n'ont pu, sans grand dommage, séparer ce que le maitre avait uni. Les uns ont cessé d'être des scientifiques et les autres ne sont restés scientifiques qu'en apparence ; le précieux métal de leurs doctrines s'évanouit en vapeurs impondérables, au moindre contact avec les fournaises de notre vie démocratique et tumultuaire. On n'en est plus à compter les âmes d'élite qui ont puisé dans la religion de l'Humanité d'Auguste Comte un principe de vie morale supérieure. Sans doute, le recrutement des catéchumènes ne se fait plus, parce que le fondateur a commis une telle méprise sur l'objet réel de son culte qu'on ne pouvait espérer une durée plus longue pour la religion qu'il a inaugurée. Mais, pendant cinquante ans, des milliers d'hommes ont trouvé là, pour leur vie morale, un aliment que, sans doute, vu leurs dispositions intellectuelles, ils n'eussent pu trouver ailleurs. Au contraire, nous sommes encore à attendre le premier échantillon de vie morale supérieure qui ait puisé sa sève dans les doctrines de nos modernes moralistes naturalistes. Le nombre est immense des jeunes gens dont on dessèche l'âme et dont on stérilise l'activité morale. Les plus vaillants, s'ils sont en même temps doués d'esprit critique, s'éloignent avec tristesse, et, lorsque leur torture d'âme est trop forte, ils vont frapper à d'autres portes. Quelques autres, moins habitués aux analyses méthodiques, se laissent prendre à la sonorité des formules et en restent là. L'immense majorité a tôt fait, au contact redoutable de l'expérience vitale, de discerner le néant doctrinal et roule aussi loin que le veulent ou le permettent les circonstances de santé physique, de profession ou de fortune.

doctrine opposée, et tous trois cependant ont dû s'incliner devant l'irrésistible démonstration du fait social.

On voit ainsi combien est grande l'erreur des penseurs libres qui, pour mieux fonder la constitution purement *humaine* de la société, refusent de considérer le sentiment religieux comme un facteur social. Leur tactique aboutira, selon toute apparence, à un résultat directement opposé à celui qu'ils ambitionnent; plus nous voudrons être pleinement, vraiment *humains*, plus aussi nous reconnaîtrons l'importance souveraine du sentiment religieux dans l'économie de notre double vie interne et sociale. Puisqu'un être supérieur et transcendant agît sur notre conscience, puisque la pensée de son existence est indispensable pour nous déterminer à vivre socialement, nous ne pouvons être des hommes qu'à condition de faire à cet élément divin la place qu'il doit obtenir, et la violation de cette loi ne peut qu'engendrer la souffrance, l'amoindrissement de la vie, ultérieurement même la décrépitude et la mort.

Progressivement, ces vérités se font mieux accepter et ainsi, tandis que les esprits religieux prennent mieux conscience de la puissance et de la beauté des institutions économiques et sociales modernes, les esprits attachés à la science et aux institutions modernes commencent de leur côté à s'intéresser aux doctrines religieuses et à reconnaître le facteur religieux comme un élément dynamogénique essentiel. Déjà de nombreuses rencontres se sont opérées entre deux milieux qu'on avait pu croire naguère définitivement irréconciliables, et à mesure qu'elles se multiplient, chacun constate avec joie combien la pensée de l'adversaire, de celui qu'on appelait autrefois « l'ennemi » enrichit, purifie et féconde sa propre pensée. Ce serait nuire à ce rapprochement que de donner ici les noms des hommes probes et clairvoyants qui s'emploient avec ardeur à le favoriser. Il suffit de signaler que la solidarité des forces qui naguère travaillait à accroître la désunion, collabore maintenant à rendre l'entente plus facile.

En 1780 ou en 1860, les excès des uns poussaient les autres à de nouveaux excès, en sorte qu'une surenchère indéfinie et lamentable était ouverte entre les deux camps. Aujourd'hui, la mutuelle bonne volonté, en ouvrant à tous des horizons jusque-là inaperçus, montre que l'accord peut se faire sans dommage pour personne; les progrès de chacun rendent simplement plus facile et plus joyeuse la marche en avant de tous les autres.

PAUL BUREAU,
Professeur de Droit à l'Institut Catholique de Paris
et à l'École des Hautes Études sociales.

Objectivité de certaines connaissances des Mystiques Catholiques

Les mystiques catholiques n'ont pas seulement des visions corporelles ou imaginatives. Ils affirment avoir des perceptions et communications purement intellectuelles. Par exemple, dans l'union mystique, ils sont convaincus d'entrer réellement en rapport avec Dieu, sans images; et dans certains degrés supérieurs, ils disent que la Sainte Trinité se montre à eux sans mélange de représentations matérielles ; ils voient quelles relations spéciales les trois personnes divines ont entre elles.

Or, une question a été souvent discutée de notre temps : quelle valeur a cette croyance des mystiques ? N'est-ce pas une simple illusion de leur part ? Cette question se décompose en deux autres : comment sont-ils sûrs de l'objectivité de cette connaissance intellectuelle ? et comment pourraient-ils nous faire partager leur certitude ?

Et d'abord, pour eux-mêmes, ils sont sûrs ; tout comme je le suis d'avoir un livre devant les yeux. On aurait beau m'expliquer par de savants raisonnements que je prends pour objectif un phénomène qui n'est que subjectif; on n'arrivera pas à me convaincre.

Si on demande ensuite, comment les mystiques peuvent faire partager leur certitude aux profanes, je réponds qu'ils réussiront seulement avec les esprits de bonne volonté, sans préjugés, avec ceux qui ne nient pas le surnaturel *a priori*. J'avoue que, pour les libres penseurs, il n'y a aucun moyen décisif de les convaincre. Certains catholiques sont même dans ce cas. Ils profitent de ce que l'Eglise n'impose sur ce point aucune obligation ; car le fait de la Révélation ne suppose pas nécessairement que les visions des prophètes aient été intellectuelles ; et je ne parle ici que de celles-là.

Ne soyons pas scandalisés de cette impuissance à convaincre. On peut concevoir un fait tout semblable dans la vie courante. Nous admettons tous que le rouge est distinct du bleu ; et cela, parce que nous en avons l'expérience quotidienne. Or, supposons qu'un aveugle vienne nous soutenir que c'est là une illusion ; que cette différence n'a aucun fondement objectif. Nous lui répondrons qu'il est mauvais juge en la question et que nous possédons un sens dont il est privé. « Mais, répondra-t-il, c'est précisément là qu'est votre erreur ; elle est le résultat d'idées préconçues. » Nous en appellerons alors aux témoignages les plus nombreux. S'il les rejette, nous n'avons plus d'argument sans réplique à lui opposer. Car

il n'en peut exister qu'un, ce serait de lui communiquer nos impressions du rouge et du bleu, pour qu'il constate par lui-même qu'elles diffèrent. Cette participation est irréalisable.

Il en sera de même si on nous conteste un fait que notre mémoire nous certifie avec la plus grande clarté. Notre intuition est incommunicable. Nous ne pouvons faire qu'une chose : affirmer énergiquement que nous sommes sûrs; et le débat sera terminé ; chacun des interlocuteurs gardera ses positions.

Les grands mystiques sont également sûrs de leurs intuitions. Ils ne peuvent en prouver l'objectivité. Ils ne leur vient même pas en pensée d'essayer. Ils apportent non des démonstrations, mais des récits. Du moment que les sceptiques refusent d'accepter leurs témoignages, pourtant nombreux, on n'a plus aucun moyen décisif d'entente.

Ce cas se présentera notamment avec beaucoup de médecins aliénistes. Ils jugent la question, en admettant *a priori* une fausse analogie. Fréquentant des hallucinés, ils sont portés à leur assimiler quiconque a des états d'esprit exceptionnels. Ils se figurent expliquer tout mysticisme par des hallucinations ; c'est même pour cela qu'ils aiment tant à s'occuper de mystique, au lieu de laisser cette étude aux seuls théologiens ; ils y voient un prolongement de leur spécialité.

Mais, pourrait-on leur répondre, eux-mêmes admettent qu'il existe une distinction des esprits en deux classes : les raisonnables et les déraisonnables. Comment, dans la pratique, arrive-t-on à juger quelqu'un sous ce rapport ? On regarde l'ensemble de sa vie. Or, comme ensemble, les malades traités par ces messieurs sont fort différents des saints. Les premiers montrent, en maintes circonstances, qu'ils ont l'esprit détraqué, incohérent ; ce sont, de plus, des rêveurs stériles, des abouliques, des impuissants. Les saints, au contraire, montrent sans cesse qu'ils ont l'esprit sage, pondéré, logique ; ils sont organisateurs ; ils sont préoccupés de leurs devoirs et très énergiques pour le remplir, même au degré héroïque. On n'a donc pas le droit de les assimiler aux fous ni aux demi-fous.

Ajoutons que les hallucinations observées dans les hôpitaux consistent toujours en représentations de l'imagination. Elle sont visuelles, auditives ou tactiles ; et dès lors très différentes des perceptions purement intellectuelles, les seules dont je m'occupe ici. On ne peut donc point partir de l'hypothèse simpliste que les deux sortes de phénomènes sont identiques.

Il en est de même d'un autre ordre de faits que les aliénistes ne manquent pas d'assimiler aux visions des extatiques; je veux dire, les communications que les spirites croient recevoir dans la trance somnambulique. Elles sont toujours d'ordre inférieur, s'adressant aux sens et à l'imagination. On en a un exemple frappant dans le cas d'Hélène Smith, médium hors ligne qui, pendant cinq ans, a été étudié scientifiquement par M. Flournoy, professeur de psychologie à l'Université de Genève (voir son livre : *Des Indes à la planète Mars.*

Alcan. 1900). Les médiums ignorent les visions intellectuelles, qui, tout au contraire, constituent le fond des extases des saints. Les descriptions que fait Hélène Smith sont du même genre que celles de Jules Verne; seulement elles sont plus enfantines.

***

Si nous ne pouvons changer victorieusement les idées des sceptiques, il y a un point, du moins, que nous pouvons exiger d'eux, c'est qu'ils aient la bonne foi de citer les documents mystiques tels qu'ils sont, au lieu de les atténuer, de les déformer, pour en rendre l'explication plus facile. Souvent on s'est mis trop à l'aise sous ce rapport.

M. Darlu a eu le courage de s'en plaindre, dans une séance de la *Société française de philosophie*, qui réunissait vingt-cinq professeurs de la Sorbonne ou de l'Université. La séance entière portait sur *le développement des états mystiques chez sainte Thérèse*; elle remplit le *Bulletin* de la Société (janvier 1906. Paris, Colin). « Un profane en ces matières, dit M. Darlu, peut donner son impression. L'histoire du mysticisme offre le plus grand intérêt; outre qu'elle est une partie notable de l'histoire des idées, elle nous fait réfléchir sur nos aspirations intimes, peut-être sur notre pauvreté spirituelle. Mais c'est à la condition *d'être de l'histoire*, de rapporter *impartialement* ce que pensent les mystiques, ce qu'ils éprouvent ou croient éprouver. Au contraire, la psychologie du mysticisme se substitue au mystique, elle analyse, elle *prétend modifier* les états intérieurs qu'il atteste, les classer dans tel ou tel de ses compartiments. Elle est *courte*, elle est *superficielle*, elle est exposée par les partis pris de sa méthode à *déformer*, voire à *rabaisser* ce qu'elle prétend expliquer » (p. 41).

Dans la même séance (p. 19), on lut une lettre de M. Blondel faisant remarquer au conférencier, M. Delacroix, qu'il ne sépare pas assez les faits de leur explication, et que cette dernière réagit fâcheusement sur la description des faits. « Je crains, dit-il, que, dans l'essai que vous nous présentez aujourd'hui, ne soit impliqué un postulat tacite ou à peine indiqué, mais qui risque cependant de gâter votre méthode et d'inverser quelques-unes de vos conclusions. Vous étudiez en effet les phénomènes mystiques comme étant *dans* le sujet qui en est affecté (ce qui est la condition même de la recherche positive), mais encore comme étant *du* sujet seul; et c'est là, sous couleur de réserve scientifique, un parti pris de l'ordre méthaphysique *qui réagit sur l'interprétation et sur la description même que vous donnez des faits*... Dans le domaine de la vie sensible, la perception et l'hallucination, quoique identiques à beaucoup d'égards pour la conscience, ne diffèrent-elles pas cependant, je ne dis pas ici par leur origine réelle, mais même au point de vue phénoménal? Vous demanderai-je pour cela de partir de l'hypothèse d'une *action divine* sur les âmes, d'admettre une *perception* nourrissante et pour ainsi dire une *sensation* dynamogénique de cette réalité mystérieusement

afférente? Nullement, je vous demande seulement de *ne pas exclure* implicitement, par votre manière systématique de poser le problème et de *décrire* les états mystiques, une hypothèse qui ne relève pas de votre méthode. Car, vous ne paraissez l'exclure...qu'en *dénaturant tendancieusement les faits*... Par la façon seule dont vous exposez cette succession d'états [ceux de Sainte-Thérèse], *vous supposez résolue* la question même de leur origine, et vous les ramenez à n'être, comme l'hallucination, qu'une névropathie, qu'une efférence sans afférence. Et j'ajoute immédiatement que *votre description des faits eux-mêmes en est altérée*... Si j'attire avec quelque insistance votre attention sur une tendance qui me paraît ressortir de certaines de vos expressions, vous me les pardonnerez, en songeant qu'il s'agit ici non seulement de la *méthode* qu'il convient d'appliquer à l'étude philosophique du mysticisme, mais même, il faut le dire, de *toute* la philosophie religieuse ». « Sous peine de dénaturer les faits, il faut d'abord les décrire sans se prononcer, même indirectement, sur leur cause profonde[1]. »

En résumé, si les mystiques ne peuvent réussir à faire recevoir comme vrai leur témoignage sur l'objectivité de leurs connaissances intellectuelles, exigeons au moins que l'on ne feigne plus d'ignorer leurs déclarations formelles sur ce sujet. Je dois signaler que, dans la séance dont je viens de parler, certains membres ont reconnu l'existence de cette conviction. Ainsi M. E. Boutroux a dit, en cherchant à résumer la doctrine de sainte Thérèse : « De cette action de Dieu au dedans de nous résulte une connaissance surnaturelle qui s'obtient par voie d'*intuition intellectuelle*. Sainte Thérèse a très nettement l'idée d'une *perception* qui n'est pas celle des sens, dont les sens ne sont pas capables, et qui est donnée à l'*intelligence seule*... Sa doctrine est un mysticisme qui franchit la contemplation pour aboutir à l'action, et dans lequel la contemplation a pour fin de mettre l'âme *en possession* du principe interne et divin, qui fera son action créatrice et toute-puissante » (p. 17).

M. Lalande (p. 32) constate également le témoignage des mystiques, et montre où l'on est conduit si on ne l'admet pas : « On peut faire, dit-il, deux hypothèses sur les états en question. Ou bien, *comme les mystiques le prétendent*, il s'agit d'états normaux, quoique rares. Ils consistent dans *l'expérience d'une réalité* à laquelle nous n'atteignons pas habituellement, *mais qui existe indépendamment d'eux*, qu'ils ne créent pas, qui peut être connue de même par différents esprits. Et la *perception de cette réalité* est un avantage, une force dans la vie pratique, comme le serait un sens de plus... Ou bien ce sont des malades, des hallucinés, *tirant tout de leur propre fonds*, et ne touchant rien de réel. Ce qu' ils croient percevoir n'est

1. Naturellement, le conférencier a nié qu'il ait altéré les faits. Il a ajouté que « l'exclusion de la transcendance », c'est-à-dire de l'objectivité, est pour lui, « non un postulat, mais une méthode » d'explication. Celle-ci consiste simplement à affirmer que les mystiques se trompent, en « croyant subir une action ».

qu'une invention plus ou moins riche de leur propre esprit, comme ce que crée l'imagination d'un artiste ou le délire d'un aliéné [1]. »

M. Belot, dont je parlerai tout à l'heure, constate aussi que « les mystiques pensent et prétendent *expérimenter* Dieu, avoir avec lui un contact direct et interne » (p. 37).

Enfin M. Sorel est du même avis : « Je voudrais, dit-il, appeler l'attention de la Société sur une très grosse question que soulève la mystique. Je me demande si tout peut être expliqué par des illusions psychologiques, et s'il ne faudrait pas *laisser la porte ouverte* à des hypothèses métaphysiques, permettant d'attribuer une *réalité objective* à la cause des *perceptions* mystiques... Il pourrait y avoir quelque chose d'*extérieur* qui mettrait en mouvement la sensibilité des mystiques ; ceux-ci n'ont *aucun doute* sur la réalité de cet extérieur et *leur témoignage ne saurait être rejeté sans de très fortes raisons* » (p. 26).

***

C'est un progrès que de ne pas fermer les yeux aux affirmations des mystiques. Mais les sceptiques qui excluent le surnaturel en seront quittes pour dire que les mystiques se font illusion en croyant avoir des perceptions intellectuelles. C'est ce que nombre d'auteurs nous disent implicitement, en essayant une explication naturaliste de l'extase ; et ils nous proposent deux doctrines opposées, qu'on peut appeler la théorie de l'inconscience et la théorie émotionnelle.

La première est la plus radicale. C'est celle de MM. Murisier, Leuba etc. : d'après eux, dans l'extase, l'esprit arrive à un monoïdéisme très pauvre, puis à l'inconscience, c'est-à-dire à l'abrutissement. Cette doctrine contredit toutes les descriptions des grands mystiques ; ceux-ci répètent que, dans l'extase, leur intelligence se dilate et s'illumine. Dire le contraire, c'est dénaturer audacieusement les faits et les remplacer par des descriptions fantaisistes.

La seconde doctrine est plus adoucie. On y concède que l'extatique n'est pas plongé dans une sorte de sommeil épais. Il éprouve au contraire des émotions violentes qui lui font perdre l'usage des sens ; et comme il n'y a pas en lui autre chose, il s'ensuit que l'esprit n'est occupé que par une petite idée banale, si banale même que les auteurs ne songent pas à s'en occuper.

Ce second système contredit moins les documents que le premier, puisqu'il ne réduit pas à zéro l'occupation de l'extatique ; mais il nie la moitié des faits hautement affirmés par les mystiques : il admet le contenu émotionnel de l'extase et rejette a priori le contenu intellectuel d'ordre supérieur [2].

1. L'orateur continue en réfutant cette seconde hypothèse.

2. Le conférencier précédemment cité, M. Delacroix, trouve lui-même ce système excessif : « Je crois, dit-il, qu'il est très inexact de ramener le mysticisme à un pur rythme affectif ; on a peut-être abusé de l'affectivité, ces dernières années » (p. 27).

On peut adresser une autre objection aux deux théories précédentes. Les mystiques admettent généralement qu'on n'arrive pas d'un bond à la période des extases. Celles-ci sont précédées d'une série de diminutifs, dont le plus faible a été appelé par sainte Thérèse l'oraison de quiétude. Si une théorie explique l'extase, elle doit, toute proportion gardée, expliquer les diminutifs. Or jamais on ne s'y essaie, parce qu'on voit trop qu'on ne réussirait pas. Si l'extase était un simple abrutissement, comme on l'enseigne dans le premier système, les états qui la précèdent seraient donc le commencement de cette situation lamentable ; ce qui ne répond nullement aux descriptions classiques. Les mystiques et leurs directeurs se défieraient de cette misère psychologique et la repousseraient. Si au contraire, comme le veut le second système, l'extase se réduit à une éruption immense d'amour, dira-t-on que cette violence commence avec la quiétude ? Ce serait contraire à l'expérience. Avouera-t-on, au contraire, qu'on y est souvent très calme et presque froid ? Mais alors ce manque de chaleur de la volonté serait associé, par hypothèse, à une idée banale. En quoi un tel état mérite-t-il d'être appelé mystique ? En quoi diffère-t-il de l'oraison mentale la plus vulgaire ? Pourquoi cause-t-il de la surprise et même de l'effroi aux commençants ?

La vraie théorie mystique répond pleinement à ces questions. Elle nous dit que cette surprise, ce sentiment du mystère, viennent de ce qu'une faculté nouvelle apparaît dans l'âme. Elle donne des perceptions intellectuelles. Ce mode de connaître a beau être faible dans ses débuts, il étonne et effraie comme tout ce qui est nouveau et inexpliqué. La théorie émotionnelle ne donne ici aucune réponse.

* * *

Dans la séance précitée, M. Belot a posé une autre question qui se rattache non plus à l'existence d'un objet aperçu par les mystiques, mais à sa nature exacte. Ils assurent « qu'ils expérimentent Dieu ». L'orateur demanda « de quel droit ce Dieu, ou plutôt cette réalité confuse, indéterminée, inexprimable, dont les mystiques sentent en eux la présence, de quel droit cet être peut-il être, et est-il, en effet, assimilé à l'un ou l'autre des concepts préexistants de la divinité ? » Comment, pour préciser, les contemplatifs catholiques savent-ils que c'est le Dieu de la tradition chrétienne et non celui des bouddhistes, des panthéistes, ou un de ceux qu'ont rêvés divers philosophes ? L'orateur ajoute : « Il y a là un problème qui s'impose dès l'abord à celui qui étudie le mysticisme, et qui, bien qu'entièrement positif, dépasse cependant une simple description psychologique des états mystiques[1]. J'ai toujours été étonné de la facilité avec laquelle les mystiques se convainquent que leurs extases ont Dieu pour objet, pour contenu ou pour cause[2] ; mais aussi de la

1. En effet, il dépasse la simple description, puisqu'il recherche un *comment*.

2. L'étonnement ainsi éprouvé est du même genre que celui de l'aveugle qui serait surpris « de la facilité avec laquelle les voyants se convainquent » qu'il y a une différence entre le bleu et le rouge.

complaisance avec laquelle les observateurs du mysticisme et les analystes les moins mystiques laissent passer cette affirmation sans se demander ce qu'elle peut bien signifier, ni *sur quoi*, en fait, *elle se fonde* » (p. 37).

Je crois que M. Belot s'exagère un peu « la complaisance » des sceptiques. S'ils ne se demandent pas, comme lui, le comment de certains faits mystérieux, c'est qu'il préfèrent les nier *a priori*. Mais revenons au principal du problème. Il s'agit de savoir sur quoi se fonde ici la conviction, non pas du public, mais des mystiques eux-mêmes.

Remarquons d'abord que, même dans l'ordre naturel, il y a un problème analogue, fort difficile, et qui a beaucoup exercé les philosophes : c'est celui de l'origine des idées. Quand on descend des théories générales aux idées et croyances de détail, il n'est point aisé d'analyser assez leur formation pour dire quelle est la part de leurs causes diverses : intuition intellectuelle, filière de raisonnements personnels, éducation première, enseignement précis de l'âge mûr, trituration insensible due à l'entourage, etc. Dès lors, si les mystiques catholiques restaient sans réponse au *comment* qu'on leur pose ici, ils se comporteraient en cela comme tout le monde.

Mais ils ont une réponse, qui est très claire dans le cas de l'extase. A la vérité, ils arrivent là avec un *credo* bien défini ; ils savent leur catéchisme. Mais dans la lumière brillante qui les inonde, ils déclarent *reconnaître* l'être souverain dont ce livre populaire a parlé. Pour ne prendre qu'un exemple, ils aperçoivent par moments la Sainte Trinité. Cela ne consiste pas comme le supposait bonnement M. Murisier, « à voir trois personnes sculptées dans un bloc de marbre » (*Maladies du sentiment religieux*, ch, 1, § 4, p. 62). S'il en était ainsi, ils n'auraient rien appris de nouveau. Ils auraient constaté que Dieu, ou mieux, son image, est trois et un. Mais c'est en toutes lettres dans le catéchisme. L'extatique prétend aller plus loin ; parfois, il voit les relations mutuelles des trois personnes divines ; il constate que le Verbe est le terme de la pensée du Père et que le Saint-Esprit est le terme de leur amour réciproque [1]. C'est plus fort. Ils reconnaissent donc nettement celui dont on leur a parlé.

Dans les états inférieurs à l'extase, il faut avouer que la clarté des communications intellectuelles est moins grande ; il y a des hésitations, et d'autant plus que l'état est moins élevé. Les mystiques savent très bien observer et signaler cette difficulté, mais ils s'aident alors du peu de lumière qui leur arrive encore, puis de raisonnements qui excluent toute autre cause que l'action du vrai Dieu ; et enfin de l'enseignement traditionnel, confirmé par leurs directeurs.

Dans sa dernière phrase, M. Belot signalait qu'il y a parmi les auteurs, deux points de départ très opposés et qu'il semble trouver également regrettables. Pendant que les uns partent du postulat que l'action divine n'existe pas ou ne peut se manifester, d'autres partent du principe contraire. De fait les théologiens catholiques

1. Chacun le dit à sa manière, mais équivalemment.

font entrer cette dernière croyance, regardée par eux comme certaine, dans la trame de leurs définitions et explications. Mais leur cas est tout différent de l'autre. D'abord ils n'instituent pas une étude purement philosophique ni une polémique avec les philosophes; car alors il leur faudrait partir de données purement psychologiques ou rationnelles. Ils s'adressent aux croyants, aux âmes favorisées et à leurs directeurs et ils se servent de tout ce que ce genre de lecteurs apporte de croyances. On pourrait dire qu'ils se sentent en famille. S'ils écrivaient pour des sceptiques, leur rédaction serait très différente. Au lieu de dire, par exemple : tel état est surnaturel, ils feraient ce léger changement de dire : tel état est cru surnaturel par le mystique ; et de la sorte leur exposition ne pourrait être accusée d'impliquer un postulat. Les sceptiques peuvent faire eux-mêmes cette petite modification dans nos définitions. De plus, en rédigeant de cette façon, les théologiens ne font que reproduire exactement les documents des mystiques; ils parlent leur langue. Tandis qu'on est porté à altérer les documents, quand on veut partir du postulat opposé. Voilà deux raisons qui justifient la méthode employée jusqu'ici par tous les traités mystiques écrits par des catholiques.

AUG. POULAIN.

Chroniques

Chronique d'Histoire

(*Suite.*)

V

Brou (A.). — *Les Jésuites de la légende*, première partie : *Les origines jusqu'à Pascal*, 1906. Retaux, 484 p.

Rastoul (A.). — *Une organisation socialiste chrétienne. Les Jésuites au Paraguay*, 1907. Bloud, Collection *Science et religion. Questions de sociologie*, 62 p.

Lanson (G.). — *Voltaire*, 1906. Hachette, Collection *Les grands écrivains français*, in-12, 221 p.

Bourlon. — *Les assemblées du clergé sous l'ancien régime*, 1907. Bloud, Collection *Science et religion. Questions historiques*, 128 p.

V. — Si les jésuites ont eu de nombreux détracteurs, ils ont aussi trouvé soit parmi eux, soit hors de leur compagnie, des défenseurs pleins de zèle. Il faudra placer au premier rang de ces derniers, M. Alexandre Brou. Dans son livre sur *les jésuites et la légende des origines à Pascal*, il a examiné et énergiquement combattu, tour à tour, toutes les attaques dont la Société de Jésus a été l'objet pendant le premier siècle de son existence. Il répond aux protestants qui, reconnaissant dans les jésuites l'ordre qui allait arrêter leurs progrès, ont apporté les premiers éléments de ce fonds de calomnies qu'allaient exploiter, après eux, gallicans, anglicans et jansénistes. Arnauld a reproché aux jésuites d'être sans patrie et d'avoir pris une part considérable au mouvement de la Ligue. M. Brou répond, avec beaucoup de vraisemblance, qu'ils ne se sont guère distingués des autres catholiques qui ont voulu défendre contre le protestantisme la foi nationale et que les ligueurs se sont trouvés à l'Université autant que chez eux. D'autres ont voulu prouver que, dans l'Eglise catholique, les jésuites ont été, par excellence, les docteurs du régicide. M. Brou examine, sur cette grave question de morale, la doctrine de l'Eglise, telle que les scolastiques et saint Thomas l'ont exposée, et celle des docteurs de la compagnie et, sauf le cas particulier de Mariana, il ne trouve pas entre elles de différences sensibles. Il remarque d'ailleurs, fort justement que la doctrine du tyrannicide a une origine plutôt païenne ou

biblique et, qu'au XVIe siècle, elle a été surtout reprise par les protestants, avec leurs exagérations bibliques, et par les humanistes, avec leurs réminiscences mal digérées de l'antiquité classique. Après avoir prouvé l'injustice passionnée avec laquelle le parlement gallican voulut impliquer la compagnie dans les attentats de Barrière et de Chatel, il rappelle que Mariana fut désavoué par ses supérieurs et que le P. Aquaviva, général des jésuites, « porta un décret (6 juillet 1610) interdisant, sous les peines les plus sévères, d'enseigner la licéité du tyrannicide » (p. 191). C'est surtout quand il argumente contre Pascal et les *Provinciales* que M. Brou discute serré. Il montre comment Pascal fut amené à écrire ses *Lettres* sur des sujets qu'il ne connaissait pas, avec des notes tendancieuses qu'il utilisa aveuglément, sans les contrôler, pour écrire un réquisitoire et il conclut avec M. Lanson — peu sympathique cependant aux Jésuites : — « L'histoire ne peut voir en Pascal qu'un polémiste passionné que ses propres règles parfois condamneraient. Sincère, c'est incontestable : exact et véridique, d'une exactitude et d'une vérité scientifiques, c'est à voir » (p. 355). Et ainsi, grâce à M. Brou, à sa documentation sérieuse, à sa discussion serrée et convaincante, il sera facile de répondre aux hommes grands et petits qui continuent à attaquer la morale des jésuites, sans connaître toujours ni les jésuites, ni la morale.

M. Amand Rastoul a étudié, de son côté, les Jésuites et, dans une fort intéressante brochure publiée dans la collection *Science et religion*, il nous fait connaître leur curieuse organisation du Paraguay. Soumises nominativement au roi d'Espagne, auquel elles payaient tribut, ces réductions ou bourgades de Guaranis formaient en réalité une république chrétienne sous la direction de la Compagnie. M. Rastoul nous en décrit les institutions à la fois théocratiques et communistes. A leur charge spirituelle, les Jésuites-curés joignaient tout le souci du temporel. « Ils étaient en même temps les préfets civils des bourgades, les administrateurs du bien commun, les magistrats chargés de faire régner la justice entre les citoyens et... s'ils ne devinrent pas capitaines à la guerre, du moins certains d'entre eux, choisis parmi d'anciens soldats, jouèrent-ils le rôle d'instructeurs militaires » (p. 24). Les biens-fonds appartenaient à Dieu et leurs fruits produits grâce au travail collectif, étaient distribués, chaque mois ou chaque jour, selon les denrées, à chaque famille au prorata du nombre de ses membres, ainsi que les objets manufacturés sur place. Quant à ceux qui étaient vendus au loin, leur valeur servait à améliorer les biens communs et à constituer des réserves pour les années difficiles. « Pendant que les hommes se partageaient ainsi entre l'agriculture et les divers métiers..., les femmes façonnaient des toiles et le fruit de leur travail était importé jusqu'en Europe. Quant aux enfants, garçons ou filles, deux écoles avaient été fondées dans chaque bourgade, où ils apprenaient avec la lecture, l'arithmétique et quelques rudiments de castillan ou de latin, les éléments fondamentaux de la doctrine chrétienne. En même temps que les écoles, presque toutes les réductions avaient leur hôpital, pour les

maladies qui ne pouvaient être soignées à domicile. A cette maison charitable était annexée une pharmacie pour distribuer gratuitement des remèdes » (p. 30). Les plaisirs et les fêtes, d'un caractère religieux, étaient organisés par les communautés. Comme toute société, celle du Paraguay avait recours aux sanctions sociales; c'étaient des distinctions honorifiques, et d'autre part « la réprimande, la pénitence publique, suivie de flagellation et plus rarement la prison » (p. 31).

Il suffisait que cette organisation fût dirigée par les Jésuites pour que les philosophes en fissent la critique, et lorsque de vulgaires questions politiques armèrent à la fois contre les Guaranis les Espagnols et les Portugais et que, sous les coups de Pombal et de Charles III, les Jésuites eurent succombé et avec eux les réductions, les encyclopédistes et Voltaire célébrèrent ces ruines comme des victoires de la raison. Tel ne fut pas l'avis des principaux intéressés, les Guaranis. Sous l'administration directe des Espagnols, leurs communautés, jadis si paisibles et si heureuses, furent écrasées. Ils furent rapidement décimés : « Trente ans après l'expulsion des Jésuites, la population n'atteignait plus 60.000 âmes, c'est-à-dire qu'elle avait, en temps de paix, diminué de plus du tiers. Un grand nombre d'indigènes avaient fui leurs maisons pour retourner dans les forêts où la vie sauvage les reconquérait » (p. 52). Bientôt, Espagnols et Brésiliens travaillaient à leur destruction systématique, si bien qu'aujourd'hui on voit à peu près disparaître cette race indigène des Guaranis, que les Jésuites avaient conservée et élevée à un réel degré de civilisation. « Les Guaranis s'en iront sans en excepter un seul, écrit un historien bolivien, comme s'en sont allés les Indiens de l'Ouest aux Etats-Unis... comme s'en sont allés les seigneurs naturels de l'Australie » (p. 57). Voilà le résultat de cette civilisation rationaliste qui chassait les Jésuites aux applaudissements des philosophes. M. Rastoul nous a fait toucher du doigt ces ruines amoncelées au nom de la Raison, et c'est là ce qui donne une réelle importance à sa brochure.

Dans la monographie qu'il vient de lui consacrer, M. Lanson a voulu parler de Voltaire « exactement, historiquement, sans apothéose et sans caricature, sans regarder les préoccupations ni l'actualité contemporaines » (*avertissement*). Il est certain qu'il a rédigé cette biographie avec cette intelligence, cet esprit, cette vivacité qui sont les qualités de tout ce qu'il écrit et qui font de « ce petit ouvrage » un petit chef-d'œuvre. Pour le prouver, il n'y aurait qu'à citer les portraits pleins de vie, de finesse et d'entrain qu'il a tracés de Voltaire jeune (p. 24-26), de Voltaire âgé (p. 138-140). Ils font preuve d'un grand talent et même d'une réelle recherche de l'impartialité. Mais M. Lanson a une haine trop marquée pour l'Église, « maintenant force de réaction et d'oppression » (p. 129), pour s'abstraire complètement « des préoccupations et de l'actualité contemporaines » qui le passionnent et pour porter sur l'ennemi de l'Eglise que fut Voltaire un jugement vraiment objectif. N'a-t-il pas instinctivement atténué les vilenies de Voltaire, même quand elles

le portaient à écrire *La Pucelle*? N'a-t-il pas exagéré son « prosélytisme humanitaire » (p. 128) tout de commande? N'a-t-il pas attribué une valeur vraiment excessive à ses déclamations historiques et à ses pamphlets orduriers, lorsqu'il s'attaquaient au christianisme? *L'essai sur les mœurs* est-il aussi critique que M. Lanson veut bien le prétendre et faut-il voir dans ce pamphlet le premier ancêtre de nos grandes œuvres historiques du XIXe siècle? Il y aurait sur ces questions ample matière à discussion. Nous aimons mieux relever dans cette chronique les réserves que M. Lanson est amené à faire dans l'œuvre de Voltaire. Venant d'un auteur résolument anticlérical, elles auront pour nous une valeur toute particulière.

A Cirey « le plus heureux des trois » entre Mme et M. du Chatelet, Voltaire cultiva les sciences; il eut même l'idée de composer plusieurs traités qu'il présenta au jugement de l'Académie des Sciences, sans grand succès d'ailleurs; il s'adonna aussi à la métaphysique. « Dans l'histoire des sciences, comme dans celle de la métaphysique, dit M. Lanson, Voltaire ne compte pas. Il ne fut qu'un amateur. » Et pourquoi? « Il n'eut pas assez de confiance en la vérité. Il définit en gros assez bien la méthode scientifique; mais il ne put pas se donner les habitudes d'esprit qui sont nécessaires pour la pratiquer journellement » (p. 73). Il eut aussi peu de respect pour la vérité historique. A propos du *Siècle de Louis XIV*, M. Lanson signale sa méthode « rapide et un peu étourdie », qui devait multiplier les « erreurs et les inadvertances » dans une œuvre aussi importante (p. 124). Quant à l'*Essai sur les mœurs*, c'est une « œuvre de prosélytisme ». Comment y chercher l'objectivité que requiert toute histoire vraiment scientifique? Aussi M. Lanson est-il obligé de reconnaître que « très souvent », dans ce livre, l'histoire est « faussée » (p. 129). Quand il s'agit de critique historique et religieuse, cette légèreté, cette passion haineuse contre l'Église produisent des résultats contraires à toute impartialité. « Voltaire jongle avec les faits et les textes. On ne finirait pas de faire le compte de ses légèretés, de ses bévues, de ses inexactitudes, de ses fantaisies. *Il n'a rien de la méthode prudente, de la sévérité scrupuleuse des érudits d'aujourd'hui.* Il travaille trop vite, il juge d'un coup d'œil et tranche avec plus d'autorité que de compétence. Il est *pétri de préjugés et de passions*. C'est un amateur et un journaliste » (p. 163). « Il nous fait sourire quand il raisonne sur Ogygès ou sur les mystères, et quand il explique sommairement les phénomènes religieux par la fourberie des prêtres ou des législateurs et par l'imbécillité des peuples » (p. 171).

On vante l'esprit de Voltaire et avec raison, mais on oublie trop souvent d'ajouter qu'il est obtenu *per fas et nefas*, en attaquant les choses les plus respectables, et en employant l'ordure. « Il n'y a rien de plus ordurier, de plus haineux, de plus bouffon dans l'œuvre de Voltaire que ce qu'il a écrit sur les juifs et les origines chrétiennes. Renan en a prononcé la condamnation définitive. Ni la science, ni le goût de notre temps n'autorisent à revenir sur cette condamnation » (p. 171). Et M. Lanson conclut par ce congé en bonne et due forme donné à Voltaire au nom de la science moderne : « *Un homme*

instruit de nos jours et qui sait les conditions de la recherche de la vérité, ne se munit plus de connaissances chez Voltaire. Outre les inadvertances et les erreurs matérielles auxquelles nos méthodes exigeantes ne pardonnent plus, le progrès des sciences philosophiques et historiques, celui de la psychologie et de l'exégèse religieuse en particulier ont fait apparaître des aspects des questions que Voltaire n'a pas soupçonnés... Cela pouvait servir à combattre l'Eglise en 1770 ; cela n'a plus guère d'usage en 1906 » (p. 217). On ne saurait mieux dire que l'esprit voltairien retarde de plusieurs siècles et qu'il n'est pire réactionnaire qu'un admirateur aveugle de Voltaire.

Il est une autre légende qui est en train de disparaître, c'est celle de Voltaire martyr de la vérité et protecteur du peuple. Dès l'âge de 30 ans, M. Lanson nous le dépeint sous les traits d'un « bourgeois », avec « l'ambition de s'anoblir, l'amour et l'orgueil de l'argent, de la propriété, des belles relations. Il a une moralité de coulissier, le mépris du petit gain journalier qui s'achète durement, le respect du gros négoce et de la spéculation... le goût de la vie confortable, des beaux meubles, des bijoux, un luxe de parvenu... Il n'a pas le ressort de l'honneur » (p. 25). Tout un chapitre sur « Voltaire courtisan » nous le montre vendant la flatterie à beaux deniers comptants aux grands, au roi, à ses maîtresses, Mme de Châteauroux et, après elle, Mme de Pompadour « dont il fut le courtisan, peut-être le confident de la première heure »... Il s'intéresse en vers comme « bon citoyen » au « bonheur de la Pompadour » (p. 76). Et quand on pense que c'est un ennemi de l'Église et au fond un ami de Voltaire qui nous trace un pareil portrait du « patriarche de l'incrédulité » !...

L'histoire officielle, telle qu'elle s'enseigne dans les écoles primaires, représente souvent le clergé de l'ancien régime comme un corps égoïste, s'enfermant dans ses privilèges et se désintéressant de la vie publique et sociale de la France. Dans sa brochure sur les assemblées du clergé, M. Bourlon démontre, avec une netteté et une force convaincante, exactement le contraire. Après avoir décrit, souvent en termes pittoresques, le mode de convocation et d'élection, la constitution et la tenue de ces assemblées, il nous énumère les affaires dont elles s'occupaient. C'étaient d'abord les finances du royaume auxquelles elles contribuaient par le don gratuit. « Un calcul, relativement facile à faire à l'aide des procès-verbaux des assemblées, nous révèle que, de 1561 à 1786, la seule caisse générale du clergé a donné à l'État la modique somme d'environ *un milliard 700 millions*. C'est au XVIIIe siècle, de 1715 à 1789, que le clergé, redevenu plus riche, fournit les contributions les plus fortes, si bien qu'à la veille de la Révolution, il avait, en 75 ans, versé au trésor plus de 500 millions (384.400.000 livres par dons gratuits et 115.700.000 livres en vertu du contrat décennal)... D'autre part, la caisse générale du clergé eut encore à payer, au XVIIIe siècle, 22 millions 200.000 livres pour le « droit d'oblat », en faveur des invalides, pour la pension des nouveaux convertis 5.106.000 livres, pour les appointements des officiers des décimes 74 millions de livres et pour d'autres services des sommes moins importantes. Ce qui faisait, en

75 ans, 575 millions en chiffres ronds ou 7.666.666 livres par an » (p. 79). Remarquons de plus que la livre d'alors valait au moins trois fois le franc d'aujourd'hui.

Outre le don gratuit, le clergé payait encore « les contributions des pays conquis, l'impôt qui pesait sur les biens patrimoniaux des ecclésiastiques, la taille à laquelle les fermiers du clergé étaient soumis, ce qui diminuait d'autant le prix de ferme, les abonnements publics, l'assistance des pauvres, l'entretien du culte et en grande partie des églises, de l'instruction publique, de nombreux hôpitaux, les frais de perception de tous les impôts... etc. » (p. 79). Ainsi, pris individuellement ou en corps, les membres du clergé payaient une somme considérable d'impôts; ce qui n'empêche pas d'enseigner dans les écoles primaires et dans les lycées qu'ils en étaient complètement exemptés.

Les affaires religieuses intéressaient tout naturellement cette assemblée. Dès 1608, elle avait assigné un fonds pour faire continuellement imprimer des livres utiles; dans leur nombre signalons l'importante publication savante du *Gallia Christiana* et l'*Exposition de la doctrine chrétienne* de Bossuet.

Enfin il n'y avait pas de question touchant à la vie générale du royaume qui ne figurât directement ou indirectement dans les délibérations des assemblées du clergé ; et c'est précisément pour cela que l'Eglise conserva si longtemps, dans notre pays, la confiance de l'opinion publique.

VI

Delbrel (J.). — *Séminaristes martyrs ou confesseurs de la foi pendant la Révolution française*, 1906. Toulouse, imprimerie du « recrutement sacerdotal », in-12, 78 p.

Mathiez (A.). — *Contributions à l'histoire religieuse de la Révolution française*, 1907. Alcan, in-12, x-272 p.

Bardoux (A.). — *Le Comte de Montlosier et le gallicanisme.* Calmann-Lévy, in-8°, viii-394 p.

Rastoul (A.). *Le P. Ventura*, 1906. Paris, librairie des Saints-Pères, Collection *Les grands hommes de l'Eglise au XIXe siècle*, in-12, 187 p.

Les origines du centre allemand. Congrès catholique de Mayence (1848), trad. Bessières, préface et notes par G. Goyau, 1906. Bloud, in-12, 328 p.

Horn (E.). — *Le christianisme en Hongrie. Organisation religieuse de la Hongrie.* Bloud, 2 vol. de la Collection *Science et religion*, 74 et 61 p.

La Révolution récompensa l'Eglise en envoyant un grand nombre de ses chefs et de ses enfants à la mort. C'est une page de ce long martyrologe que nous déroule M. l'abbé Delbrel dans sa brochure sur *les Séminaristes martyrs ou confesseurs de la foi pendant la Révolution.* Il a extrait des deux gros ouvrages déjà rares, les *Martyrs de la foi* de

l'abbé Guillon (Paris, 1821, 4 vol.) et les *Confesseurs de la foi* de l'abbé Caron (Paris, 1820, 4 vol.), les notices de plusieurs jeunes séminaristes qui, âgés de 24, 21 ans et moins encore, furent envoyés à l'échafaud ou périrent misérablement sur les pontons de Rochefort, de l'île de Ré, et sous le climat malsain de la Guyane. M. Delbrel offre ces exemples aux jeunes séminaristes qui, dans nos jours de persécution, revendiquent comme un honneur le lourd fardeau du sacerdoce.

La Révolution essaya aussi de détruire complètement le christianisme en France et de le remplacer par des cultes philosophiques, qui en étaient la négation radicale. C'est ce qu'a démontré, à la suite de M. Aulard, M. Mathiez dans plusieurs ouvrages, en particulier dans plusieurs articles, parus en diverses revues et réunis dans ces *Contributions à l'histoire religieuse de la Révolution française*.

M. Mathiez se flatte d'écrire « dans un esprit de stricte objectivité scientifique »; c'est du moins M. Monod qui s'en porte garant pour lui dans sa Préface. Nous savons l'impartialité qu'il faut attendre d'un disciple de M. Aulard et d'un collaborateur de la revue la *Révolution française*. Elle est plutôt faible, comme d'ailleurs nous le prouve l'examen des sept articles que nous offre M. Mathiez. Le premier jette un « coup d'œil critique sur l'histoire religieuse de la Révolution »; ce qui veut dire en bon français qu'il sacre historien quiconque brûle de l'encens en l'honneur de la Révolution, M. Debidour, « qui a étudié la Révolution de front, sans gêne comme sans arrière-pensée politique », M. Port « un bleu de l'Anjou », M. Aulard « qui a entrepris dans un esprit de sincère objectivité (!) une vaste enquête dans la France entière sur les cultes révolutionnaires »(p. 19), M. Champion « écrivain libéral et *laïque* », — et, au contraire, à rejeter loin du paradis historique les blasphémateurs de la Révolution, qui n'ont vu ni l'esprit « laïque », ni peut-être aussi la lumière du trente-troisième appartement, M. Biré, M. Dementhon, le cardinal Mathieu, avec son Concordat « dissertation bien pauvre qui a cependant été célébrée presque comme un chef-d'œuvre et méritait d'être couronnée par l'Académie française ! » (p. 4), M. Masson de cette même Académie française, M. Pierre, M. l'abbé Sicard, M. Sciout, avec « sa volumineuse, haineuse et confuse *Histoire de la Constitution civile du clergé*, toujours couronnée par la même Académie française ! » Comme ce classement et ces jugements ont un air critique et strictement objectif !

Malgré ce parti pris évident, les articles de M. Mathiez ne manquent pas d'intérêt et ils font maintes constatations qui méritent d'être signalées. Dans une notice acerbe contre Durand de Maillane « gallican converti à l'ultramontanisme », parce qu'il déplora l'emprisonnement de Pie VII, M. Mathiez flétrit « cette bourgeoisie qui ne fit la Révolution que pour succéder à la noblesse dans ses biens et ses privilèges politiques et sociaux, et qui, à peine victorieuse, mit à défendre sa conquête contre les entreprises du peuple la même intransigeance, la même âpreté qu'elle avait mise à renverser l'ancien régime » (p. 95). M. Mathiez est bien dur pour « les grands ancêtres ! » Dans

son chapitre sur « Chaumette franc-maçon », il souligne les divagations mystico-prudhommesques qui, déjà à l'époque révolutionnaire, alimentaient les loges; et dans l'article suivant, il signale les nombreuses variations politiques de ces Orients toujours tournés vers le soleil levant. « Disciples de Voltaire et de Raynal, ils essaient de remplacer le catholicisme par un culte civique, déiste et national », puis « ayant échoué dans leur généreuse (*sic*) tentative pour arracher le peuple français à la superstition romaine (*sic*) » ils réorganisent leurs loges en l'an VII, saluent de leurs « adorations » Napoléon et chantent en son honneur des cantiques plutôt prosaïques :

Dans ce mystérieux Temple,
Donnons un nouvel exemple;
Plaçons près de Salomon
L'immortel Napoléon,
Rendons-lui de purs hommages,
Soyons ses adorateurs.
En tous lieux, dans tous les âges, (*bis*)
Il doit régner sur les cœurs (p. 170).

jusqu'au jour où Napoléon étant renversé, ils souscrivent pour le relèvement de la statue d'Henri IV et envoient à Louis XVIII « leur dévouement sans bornes » (p. 174).

Dans son chapitre vi intitulé « protestants et philanthropes », M. Mathiez signale l'alliance qui unit contre le catholicisme protestants et révolutionnaires. Pendant tout le cours de la Révolution, les patriotes n'avaient pas ménagé leurs sympathies au protestantisme. Il est curieux de constater que la théophilanthropie se donne comme une fille du calvinisme (p. 177). La Réveillère-Lépeaux, le protecteur du culte décadaire, multipliait ses témoignages de sympathie aux huguenots et pleurait d'émotion à leurs offices. Quant aux protestants, ils répondirent de manière diverse à ces avances. Ceux qui étaient restés chrétiens, les « orthodoxes », se méfièrent de ce culte sans croyances, strictement civique et philosophique; quant à ceux qui avaient déjà abandonné toute croyance positive, « les libéraux », ils adoptèrent avec enthousiasme la théophilanthropie, espérant qu'elle se confondrait un jour avec leur protestantisme, devenant ainsi la religion nationale de la France. En attendant, le protestant Dyk déclarait que « tous les Réformés devraient avec lui se frotter les mains (*sic*) des périls que la théophilanthropie allait faire courir à l'Église romaine ! » (p. 192). M. Réveillaud, pasteur réformé et farouche radical, est encore de nos jours — avec M. Buisson — le continuateur de ces protestants fanatiques, qui attendent toujours de la persécution de l'Église le triomphe de leur sectarisme négatif.

La maison Calmann-Lévy réédite la monographie qu'il y a trente ans, M. Bardoux avait consacrée à M. de Montlosier. Ce livre n'a rien perdu de son intérêt. L'auteur décrit la vie si fertile en péripéties et en contrastes du farouche gallican, depuis ses débuts à l'Assemblée constituante jusqu'aux années de sa vieillesse, qui se ter-

minèrent à la Chambre des Pairs de Louis-Philippe. Montlosier eut de belles interventions à l'Assemblée Constituante. Qui ne se rappelle sa magnifique réponse à ceux qui essayaient déjà d'asservir l'Eglise en la dépouillant de ses biens. « Je ne crois pas, quoi qu'on puisse faire, qu'on parvienne à forcer les évêques à quitter leur siège. Si on les chasse de leur palais, ils se retireront dans la cabane du pauvre qu'ils ont nourri; si on leur ôte leur croix d'or, ils prendront une croix de bois. *C'est une croix de bois qui a sauvé le monde* ! » (p. 37).

Comment ce royaliste et ce catholique fervent finit-il par devenir l'ami des libéraux et s'allier, sous la Restauration, aux ennemis de l'Eglise ? Ce fut d'abord parce que les esprits bornés qui avaient présidé à l'émigration, loin de se l'attacher, avaient rebuté son dévouement par leurs méfiances et leur inintelligence. Ce fut aussi parce que de l'ancien régime auquel il restait si dévoué, Montlosier garda le culte du gallicanisme et que son esprit étroit l'entraîna, en haine de l'ultramontanisme, vers ceux qui poursuivaient dans l'ultramontanisme la plus haute formule du catholicisme. M. Bardoux montre en excellents termes (p. 196) que Montlosier n'avait-pas saisi l'évolution nécessaire que la Révolution avait déterminée au sein même du catholicisme, rendant à jamais impossible la survivance, dans le régime moderne, des Eglises nationales d'antan. Un symptôme très inquiétant aurait cependant dû ouvrir les yeux au gentilhomme gallican sur la valeur de ses campagnes contre la Congrégation et les Jésuites : c'est la faveur qu'elles rencontraient auprès des pires ennemis de l'Eglise. Mais pour cela il aurait fallu être intelligent et humble ; et, en réalité, Montlosier n'était ni l'un ni l'autre.

Ce sont, au contraire, ces deux qualités qui à plusieurs reprises ont retenu le P. Ventura sur les bords de l'abîme que son imagination méridionale lui faisait côtoyer. Dans l'excellente biographie qu'il lui a consacrée, M. Rastoul étudie les débuts du célèbre religieux à Palerme où, après une halte chez les Jésuites, il finit par entrer chez les Théatins de saint Joseph ; à Naples, où il fut appelé au Conseil de l'Instruction publique et chargé d'examiner les journaux et les livres importés de l'étranger (p. 11). Il s'y révéla apologiste par ses écrits et par ses grands sermons; les éléments de son apologétique étaient d'origine française, empruntés à la fois aux trois grands penseurs chrétiens, de Maistre, de Bonald et Lamennais. Appelé à Rome, il y jouit de l'entière confiance de plusieurs papes, Pie VIII, Grégoire XVI, Pie IX, jusqu'au jour où la faveur populaire l'enivrant, il sembla prendre parti pour la Révolution Romaine contre le Pape-Roi. Pour cette période délicate de la vie du P. Ventura, M. Rastoul met les choses au point en montrant que l'on a exagéré ses complaisances pour les ennemis de Pie IX (p. 110). D'ailleurs, le savant religieux expia chrétiennement ses erreurs d'un jour. Aux avances des anticléricaux guettant en lui un second Lamennais, aux avanies que lui firent subir trop souvent des catholiques intolérants et mesquins, privé même des consolations spirituelles,

la célébration de la messe lui étant interdite, il opposa une soumission absolue à l'Eglise et il fit preuve de la plus chrétienne résignation. Aussi Pie IX ne tarda-t-il pas à lui rendre toute son affection, à prendre sa défense contre ses détracteurs, à le réhabiliter; et c'est dans le calme d'une conscience apaisée que mourut l'illustre théatin. Quelle différence avec ce Lamennais auquel on s'était trop pressé de le comparer !

Dans son bel ouvrage sur l'*Allemagne religieuse*,[1] le *Catholicisme*, M. Goyau a montré l'importance qu'a eue le Congrès de Mayence de 1848 dans l'histoire du relèvement des catholiques en Allemagne. Aussi saura-t-on gré à M. l'abbé BESSIÈRE de nous en avoir traduit le compte rendu et les discours. On y trouvera d'utiles indications pour les difficultés de l'heure présente. « Dans cette Assemblée, dit M. Goyau (préface, p. VIII) aucune action proprement politique ne fut concertée... Il y avait comme une sorte de coquetterie chez ces prêtres et ces laïques pour laisser au citoyen catholique une pleine indépendance d'action politique... On redoutait avant tout de faire œuvre de parti et besogne de parti. » Sans doute, si l'on entend par là les mille petites intrigues qui se trament dans les coulisses des Parlements, les combinaisons qui se font entre les divers groupements politiques. Mais ce qui est non moins certain, c'est que, dès leur premier Congrès, les catholiques allemands ont mis, au premier rang de leurs revendications communes et indispensables, la liberté absolue du catholicisme, la suppression de toutes les lois tyranniques qui pouvaient arbitrairement la restreindre. Grouper tous les catholiques pour la conquête de la liberté, telle fut leur pensée fondamentale et leur constant souci. Nous en avons la preuve dans ces phrases de l'introduction du compte rendu, qui pourraient servir de programme aux catholiques français de nos jours. « Oui, nous l'acceptons, le combat, nous voulons qu'il soit décisif et qu'on en finisse avec *cette paix lâche et honteuse des temps passés*, qui nous enlevait notre dignité et nous corrompait bien plus que n'aurait pu faire la persécution ouverte... On aura beau méconnaître le sceau de la liberté imprimé par le divin Maître au front de son Eglise, il faudra bien pourtant que nos ennemis nous accordent une *liberté égale et des droits égaux* à ceux qu'ils revendiquent pour eux ; *la liberté de parler* et *d'écrire*, *d'association* et *de réunion*, voilà ce que nous réclamons pour nous et pour notre Eglise au nom de la loi et de la légitime défense. Nous sommes plusieurs millions ; notre religion et notre Eglise ne sont pas une religion et une église de coins et de ténèbres, nées seulement d'hier, mais une religion et une Eglise universelles dès leur origine. Nous voulons être *entièrement libres*, vivre et agir *selon les convictions de nos cœurs*, *sans être entravés ni vexés*.

Pour arriver à la réalisation de ce programme, les catholiques allemands ne se contentaient pas de vagues protestations ou « de beaux gestes d'optimisme » (Goyau, p. 5). Mais ils employaient « à la défense du droit et de la liberté » toute « l'ardeur de la charité », « de cette charité qui conduit non au repos par la lutte, mais à la

victoire par les sacrifices, la bienfaisance et la réconciliation », et sans perdre leur temps à se lamenter sur l'irréligion et ses ravages, ils s'apprêtaient à guérir « la misère morale et physique » qui lui avait frayé les voies (p. 48). Que d'enseignements en ces quelques lignes ! et comme cette traduction de M. l'abbé Bessière vient à son heure !

On trouvera aussi d'utiles indications pour les temps présents dans les deux brochures par lesquelles M. Horn nous décrit le christianisme et son organisation en Hongrie.

VII.

Chevalier (U.). — *Notre-Dame-de-Lorette. Etude historique sur l'authenticité de la Santa Casa*, 1906. Picard, in-8°, 520 p.

Abbé Verdunoy. — *La Salette, Histoire critique*, 1906. G. Beauchesne, in-12, 160 p.

En 1903, Pie X fit enlever de l'église romaine de Saint-Marc une sainte très honorée jusqu'alors, dont l'authenticité lui paraissait à bon droit suspecte et, pour rendre hommage à la vérité, il ne craignit pas de scandaliser peut-être certaines âmes à la dévotion étroite. M. le chanoine Chevalier a agi de la même manière lorsqu'il a, dans son dernier livre, discuté et rejeté l'authenticité de la Santa Casa de Lorette. Est-il vrai que, vers la fin du XIII[e] siècle les anges aient transporté dans les airs, de Galilée en Italie, la maison de la Vierge ? est-il vrai que l'édicule qui se dresse aujourd'hui au milieu de la basilique de Lorette soit la chambre miraculeuse où « le Verbe s'est fait chair » ? M. Chevalier répond résolument non ! et s'élève contre ce qu'un savant catholique de premier ordre, M. Funk, a appelé « un attentat contre la vérité ».

Il expose lui-même (p. 7) le plan de son argumentation qui fournit un faisceau de preuves inattaquables. Il a voulu montrer, dit-il :

1° Par les récits des voyageurs et pèlerins, *a*) qu'avant l'époque assignée à la première translation (1291), la maison de la Sainte Vierge à Nazareth avait dû être détruite, ou au moins, *b*) que le lieu qui avait été témoin du mystère de l'Annonciation continua à être, comme par le passé et dans les mêmes conditions, l'objet de la vénération des visiteurs et le but de leurs pèlerinages ;

2° Par les chroniques orientales et les récits des mêmes voyageurs et pèlerins, que le fait de l'enlèvement de la maison de la Sainte Vierge est demeuré inconnu à Nazareth et dans tout l'Orient, et que le récit du miracle y a été une importation de l'Occident au XVI[e] siècle ;

3° Par les chartes, qu'il existait à Lorette une église de Sainte-Marie avant cette même translation ;

4° Par un classement rigoureux des documents et par l'élimination des pièces fausses concernant la Santa Casa, qu'il n'a pas été question, à Lorette ni ailleurs, de cette translation avant 1472 ;

5° Que les papes et la congrégation des rites ont été très réservés à se prononcer sur le miracle de la translation : la première bulle qui l'affirme est de 1507, l'inscription au martyrologe de 1669, le premier office propre de 1699.

M. Chevalier a exécuté rigoureusement ce programme.

Dans la première partie de son livre, il énumère et cite *in-extenso*, avec tout l'appareil critique désirable, 193 témoignages d'historiens, de pèlerins, de voyageurs, d'érudits sur le sanctuaire palestinien de Nazareth, depuis ses premières origines jusqu'au *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* publié par dom Cabrol en 1905. Il note le silence d'Eusèbe, de Sozomène et de Socrate sur le sanctuaire qui aurait été élevé à Nazareth par sainte Hélène; il fait remarquer les termes vagues dont se servent les pèlerins des IV-VIIIe siècles quand ils parlent de Nazareth; enfin le peu de critique de ceux qui mêlent à leur récit les légendes les plus fausses (p. 130) en se gardant bien d'en fournir les références. Cela suffit pour nous inspirer une certaine crainte sur l'authenticité du sanctuaire palestinien lui-même. La première croisade mit en évidence Nazareth : le prince de Galilée, Tancrède, y fonda et dota la basilique où fut transféré bientôt le siège métropolitain qui était auparavant à Scythopolis. C'est surtout à partir de ce moment que les pèlerins nous parlent, en termes précis et circonstanciés, du sanctuaire de l'Incarnation. Mais, dès la fin du XIIe siècle, les Sarrasins reprennent peu-à-peu la Terre Sainte, et Nazareth souffre de leurs progrès jusqu'au jour où le sultan du Caire, Bibars, fit détruire complètement la vénérable église de Nazareth. Nous avons de cette dévastation radicale un témoignage particulièrement important, puisqu'il est d'un pape qui, avant de devenir le successeur de saint Pierre, avait été patriarche de Jérusalem, Urbain IV. Il parle de Bibars qui « *ecclesiam venerandam Nazarenam per sacrilegos nefandos iniquitatis suæ ministros, totaliter destruens, redegit ad solum, ejus structura nobili omnino destructa*[1] ». Ainsi, même si l'on admet l'authenticité de la maison de Nazareth, au temps des croisades, il faut reconnaître, avec le pape Urbain IV, qu'elle fut entièrement détruite en 1263, trente ans avant la date assignée à la translation (1294).

M. Chevalier cite ensuite trente-cinq documents, de 1294 jusqu'au commencement du XVIe siècle, où une bulle de Jules II (1507) va affirmer le miracle; or tous continuent à voir à Nazareth la chambre de l'Incarnation et aucun ne fait allusion à sa translation. « Des édifices primitifs, dit Ricoldo (en 1294), il ne reste que la chambre (*cella*) où se fit l'Annonciation; le Seigneur l'a conservée comme mémorial de son humilité et de sa pauvreté. Poggibonsi (en 1345) la décrit avec toute la précision désirable : au milieu de l'église, construite sur le lieu propre où était la *casa* de Notre-Dame, qui y reçut le message de l'ange, il ne reste plus que la *camera* de Marie, très petite et ornée de mosaïque : la *casa* était appuyée à une grotte de roche. Frescobaldi

1. J'ai publié cette bulle d'Urbain IV, d'après le Registre du Vatican, dans mon édition des *Registres d'Urbain IV*, t. II, p. 161.

(en 1384), la qualifie de caverne souterraine, semblable à celle de Bethléem. Suivant Rustici (en 1425) de l'église ruinée il reste la chambre où Marie était en oraison, laquelle est longue de 8 pieds et large de 7, ornée de mosaïques et enfoncée dans le rocher. D'après Suriano (1485), qui proteste déjà contre Lorette, la véritable maison (*la casa vera*) de la Bienheureuse Vierge est creusée dans la montagne, laquelle est de tuf; elle est sous terre, grande et carrée de seize brasses, avec deux chambrettes (*stanziolete*), l'une à côté de l'autre. Cette *casa* très sainte est devenue une chapelle » (p. 73).

Ainsi le fameux miracle a passé inaperçu à Nazareth même où rien n'a été changé, après 1294.

La deuxième partie de l'étude de M. Chevalier est la contre-épreuve de la première; l'auteur recherche les origines et les vicissitudes du sanctuaire italien de Lorette. Plusieurs textes d'une autorité incontestable prouvent, qu'au moins un siècle avant la translation, il y avait à Lorette une église de la Vierge. « Le nom de Lorette remonte, dans les Marches à tout le moins, au commencement du XIe siècle, et dans le diocèse d'Umana, dont dépendit à l'origine Notre-Dame-de-Lorette, à 1179. L'évêque Jordan céda aux Camaldules, en 1193-1194, l'église *S. Mariæ in fundo Laureti*; on la retrouva sous la même dénomination en 1285. C'était une église paroissiale qui avait comme desservant un chapelain, terme courant pour désigner les curés forains au moyen âge » (p. 224). Arrivé à cette date, M. Chevalier examine les textes allégués en faveur de la translation : une lettre des prieurs de la commune de Recanati au pape Boniface VIII, du 9 septembre 1295, pour porter à sa connaissance la translation de la Santa Casa dans la propriété des frères Antici; une autre de l'ermite Paul au roi de Naples, du 8 juin 1297, pour lui raconter les trois dernières translations. Or ces actes portent en eux-mêmes la preuve de leur fausseté et il n'est pas nécessaire d'être bien versé dans la critique des textes pour adopter sur ce point les conclusions de M. Chevalier. De même la « legenda antica della Santa Casa di Loreto », que l'on fait remonter à un évêque de Macerata du premier tiers du XIVe siècle, doit être descendue à l'année 1575 environ. A part ces documents apocryphes, aucun texte italien des XIII-XVe siècles ne fait allusion au miracle, pas même les bulles pontificales accordant des faveurs spirituelles au pèlerinage de Lorette, pas même les actes officiels de la commune de Recanati en faveur d'un pèlerinage dont elle était si fière. Bien plus, après, comme avant l'année 1294, la grande fête de ce sanctuaire fut celle de la Nativité de la Vierge (8 septembre) et non celle de l'Annonciation (25 mars); or n'est-ce pas le mystère de l'Annonciation et de l'Incarnation qui aurait dû être solennisé tout spécialement dans la maison « où le Verbe s'est fait chair »... si cette maison avait été la vraie?

Ainsi, à Lorette, comme à Nazareth, on n'a pas connu le miracle et, après comme avant 1294, rien n'a été changé dans le vieux sanctuaire local élevé « in fundo Sanctæ Mariæ de Laureto ».

C'est seulement en 1472 — c'est-à-dire près de deux siècles après la date assignée à la translation — que naît la légende; en 1485,

elle est déjà l'objet des protestations du franciscain Sariano; en 1500, elle donne la matière d'un poème où Marie raconte elle-même les pérégrinations de sa demeure familiale »; en 1507, Jules II est le premier pape qui en parle comme d'un fait miraculeux; enfin, en 1531, est posée la première pierre du monument de marbre qui doit enchâsser la Santa Casa comme une précieuse relique. Dès lors, le pèlerinage local de Lorette prend une importance universelle; de grands personnages, papes, rois, savants, lettrés, princes de l'Église y accourent; et avec eux affluent les dons, les objets précieux, jusqu'au pillage des révolutionnaires. Un office propre et une fête particulière, décrétés tout d'abord pour Lorette et étendus progressivement au monde entier, célèbrent le miracle que la presque unanimité des fidèles finit par admettre. « Mais cette quasi unanimité en faveur de la translation est pour produire une illusion d'optique. Bon nombre d'auteurs expriment d'une manière correcte, mais non convaincue, l'opinion qui prévalait à leur époque: dans le fond, leur sentiment intime ne lui était pas favorable... Les Bollandistes, en attendant que le général de leur Compagnie leur interdise ce sujet, ne font aucune allusion aux preuves de fait qu'ils mentionnent par occasion, en formulant des réserves. Ce qui est plus caractéristique, des bénédictins de premier ordre, Mabillon et Montfaucon, racontent leur passage à Lorette, sans prononcer le mot de translation; ils ont cru simplement de bon ton de n'y pas contredire publiquement; peu après, leur confrère Calmet n'hésitera pas à le faire. »

La preuve de l'inauthenticité d'une légende est complète lorsqu'on peut montrer comment la légende s'est formée. C'est ce qu'a essayé de faire M. Chevalier pour celle de la Santa Casa, dans la 3ᵉ partie de son étude. Il y fait une allusion discrète mais précise à des documents encore inédits qui jetteraient sur ce problème une lumière éclatante, s'ils sortaient « un jour ou l'autre des cartons de leur heureux possesseur ». Fait-il allusion aux documents qu'aurait découverts, au Vatican même, feu le docteur Lapponi, médecin du pape, et qui raconteraient l'édification par la famille des Anges (*ab Angelis*) des sanctuaires de Dalmatie, d'Ancone et de Lorette, avec des matériaux transportés de Palestine ?

En terminant, M. Chevalier revendique pour la critique historique le droit de demander à des légendes aussi extraordinaires leurs titres scientifiques. Son étude est la meilleure preuve que c'est non seulement permis, mais utile et nécessaire, et qu'en passant au crible les légendes qui se sont ramifiées comme des plantes parasites sur le tronc séculaire du catholicisme, on travaille à la fois à la plus grande gloire de la vérité et de l'Eglise.

Une étude de M. Verdunoy nous prouve qu'un travail critique analogue devrait être fait sur la légende récente et cependant déjà si embrouillée de Notre-Dame de la Salette. Comme il le dit lui-même dans un avis préliminaire, il a voulu exposer « en toute impartialité les raisons pour et contre » des révélations de la Salette. Or, l'impression que l'on retire de cette lecture c'est que les raisons *contre* sont très fortes. L'inintelligence des deux enfants qui furent favo-

risés des apparitions, Mélanie et Maximin, la manière étrange, parfois même scandaleuse, dont ils vécurent, les contradictions de Maximin, le caractère singulier du fameux secret que la Sainte Vierge lui aurait confié, enfin les erreurs manifestes que contiennent ces prophéties, sont choses fort graves et qui méritent d'être examinées de très près. M. Verdunoy respecte les événements de la Salette; mais il donne l'impression qu'il en parle, comme le faisait Mabillon de la Santa Casa, « en ayant le bon ton de n'y pas contredire publiquement ». Nous l'imiterons, mais en exprimant le vœu que la lumière finisse par se faire sur ces troublantes difficultés.

JEAN GUIRAUD.

Revue des Revues

REVUES FRANÇAISES.

La Science sociale (32e fascicule). — LÉON POINSARD : *Le droit international au XXe siècle, ses progrès et ses tendances.*

La Revue Apologétique (16 janvier). — L. DU ROUSSAUX : *L'ancienne et la nouvelle psychologie.* — L. MECHINEAU S. J. : *L'idée du livre inspiré. Histoire et analyse. II.* — J. D'ABADAL : *Lettre d'Espagne. A propos du mouvement anticlérical en Espagne.*

Revue catholique des Églises (janvier). — J. CHEVALIER : *L'Eglise catholique dans la société américaine.* — « Nulle Eglise, de l'aveu de tous, n'a fait plus pour les classes pauvres, qui ne viennent ni aux sociétés éthiques, ni aux églises instituées. Nulle n'a manifesté plus de sympathie pour la multitude qui souffre et ne s'est montrée plus soucieuse de « lui apporter la charité, et, ce qui lui est plus nécessaire et bien plus rare : la justice ». Nulle ne s'est plus pleinement et plus pratiquement conformée aux prescriptions de Léon XIII, affirmant au monde les droits du travail. « Notre Eglise est l'Eglise du peuple, » déclarait Mgr Ireland : lorsqu'en 1902 on convint de nommer une commission d'arbitrage pour mettre fin à la grève de Pensylvanie, et lorsqu'il fallut désigner, à côté des autres compétences techniques, « l'autorité en sociologie », c'est Mgr Spalding que choisit Roosevelt, et qu'agréèrent patrons et ouvriers, — et ce grand exemple évoquait le souvenir de Manning mettant fin à la grève des dockers de Londres... L'Eglise en Amérique a cessé depuis longtemps de « prendre ses quartiers d'hiver dans les sacristies » : l'esprit chagrin de certaines sections de l'Eglise, qui se résignant mal au progrès, tâchant de le supprimer en l'anathémisant, ou « s'aventurent à la onzième heure », a fait place ici à un optimisme vigoureux qui se dégage de tout ce qu'il y a de caduc dans le passé pour embrasser tout ce qu'il y a de fécond dans

l'avenir. Ce faisant, l'Eglise ne renonce pas à ses principes ; elle ne dénie pas implicitement le caractère « surnaturel » de ses origines et de son enseignement : elle croit que ce qu'il y a de fécond dans les idées modernes est en accord avec le surnaturel, en procède et ne fait que révéler un nouvel aspect du divin ; dans les aspirations du siècle, la science, la liberté, la démocratie, la justice sociale, le progrès matériel, l'Eglise discerne des idées chrétiennes seulement démarquées. Elle proclame que toute vérité est orthodoxe parce que toute vérité vient de Dieu : elle ne recule devant aucune des audaces du vrai (Mgr Ireland, à Fribourg, mai 1906). Elle croit que l'Eglise s'est adaptée et s'adaptera à tous les régimes, sans se confondre avec eux, ni passer quand ils passeront, mais le gouvernement du peuple par le peuple est, de tous, celui qui convient le mieux à l'Eglise catholique (Ireland, 35, 42). La croisade nouvelle sera de réconcilier l'Eglise et le siècle : « leur union est assurée ».

Bulletin de la semaine (13 février). — YVES LE QUERDEC : *Qu'est-ce que la science?* — « On devrait constater que, en même temps que nos contemporains restreignent à toutes les recherches d'ordre positif, calculable, vérifiable, le titre de sciences, ils ont en même temps fait subir au sens du mot « science » un remarquable déchet. Nos contemporains ne définissent pas la science en fonction du réel ; ils déclarent ignorer si la science correspond avec le réel et comment elle y correspond. Ils se contentent de constater qu'ils peuvent répéter des expériences, que leurs formules leur permettent de prévoir comment dans tel cas donné la nature se conduira ; ces formules sont des résumés de l'expérience passée, des anticipations de l'expérience future. Elles réussissent toujours et de façon à peu près exacte. On peut les corriger, les amender, arriver à des approximations plus grandes, ce qui a été vérifié une fois le sera toujours, dans le sens où il l'a été jadis... La science, selon eux, n'atteint jamais le réel ; elle n'atteint que des phénomènes, et les phénomènes n'existent que par relation avec la sensibilité humaine. Qu'est-ce que l'optique en dehors de la vision et que l'acoustique en dehors de l'audition ? La science n'atteint pas l'être, mais des relations entre les êtres. La vérité scientifique est toujours relative, modifiable, susceptible d'amendement et de progrès. Elle est aussi peu dogmatique qu'il est possible. Elle n'a pas pour but de nous faire connaître les choses, mais de nous en rendre maîtres. Elle est de tous les côtés limitée par l'expérience. La vérité qu'elle donne est provisoire et superficielle. Elle n'a aucun droit de dire qu'il n'y a pas une vérité plus profonde, accessible par d'autres moyens. Elle même se sent incomplète, sans l'appui de ces profondeurs. Mais elle sort d'elle-même quand elle s'y aventure. Voilà ce que pensent nos contemporains. Ont-ils raison ? Ont-ils tort? Je me contente d'exposer leur opinion. Mais je me demande, en face de cette idée si modeste et si rétrécie de la science qui est celle qui, grâce à la critique des Milhaud, des Poincaré, des Duhem et de quelques autres, tend à s'implanter dans tous les esprits, si les métaphysiciens ont vraiment

la démonstration que la science positive soit autre chose et si les théologiens ont, pour la maintenir dans sa dignité ancienne, de bien persuasives raisons. »

La Revue (1er novembre, 15 novembre, 1er décembre, 15 décembre 1906). — C. FLAMMARION : *Les forces naturelles inconnues*. — Etude intéressante sur les phénomènes d'occultisme. L'auteur, comme M. Grasset, dont nous avons rapporté l'avis ici même, il y a quelque temps, se prononce nettement contre l'hypothèse *spirite*. Rien n'est moins établi que la communication de l'homme avec les habitants de l'au-delà. Bien qu'attendant encore une explication satisfaisante, les phénomènes d'occultisme sont destinés, tôt ou tard, à rentrer pleinement dans le domaine scientifique.

Etudes franciscaines (février). — P. AIMÉ : *La morale laïque d'après M. Séailles*. — L'auteur conteste les principes au nom desquels M. Séailles prétend établir la nécessité d'une morale laïque, à savoir : la destruction de l'idée de finalité par la science moderne ; la laïcité nécessaire de l'Etat ; et les aspirations de la conscience populaire.

Etudes (20 février). — PIERRE DE VREGILLE : *Galilée et les Jésuites*. — ANDRÉ DE LA BARRE : *Formules scientifiques, et réalités concrètes*. — *A propos de quelques livres récents et anciens*. — L'auteur expose la théorie relativiste et symbolique de la science. Il conclut que, même scientifiquement, elle est insuffisante et qu'à plus forte raison on n'en saurait faire l'application aux questions dogmatiques.

Revue de Fribourg (février). — HUBERT SAVOY : *Suse, fouilles et découvertes*, 1897-1906.

Les Annales de la Jeunesse catholique (1er mars). — GEORGES PIOT : *L'Action catholique intégrale*. — Deux observations utiles : 1° « Et si, d'aventure, nous rencontrons, sur la voie de ces réformes, des hommes qui ne partagent point nos croyances, même qui les combattent, ne craignons point cependant de marcher avec eux, pour faire triompher, par un accord momentané, des revendications qu'ils ont, plus ou moins inconsciemment, empruntées à notre Evangile. » — 2° « C'est une étrange naïveté, et c'est une incroyable inconséquence de s'imaginer que l'ordre social chrétien pourra jamais s'édifier sur un catholicisme étouffé et réduit au silence. Autant vaudrait construire une maison dont on aurait volontairement négligé les fondations ! Pour faire triompher nos principes sociaux chrétiens, pour en imprégner, comme nous rêvons de le faire, la société future, il nous faut, de nécessité évidente et absolue, notre pleine liberté de croire, de pratiquer notre foi, de l'enseigner, de la répandre et de la faire rayonner de toutes parts. »

La Réforme sociale (1er mars). — BAYARD : *La Peur de l'enfant*. — Etude douloureusement instructive sur la dépopulation en France.

REVUES ANGLAISES

The catholic World (*Le Monde catholique*) (décembre 1906) J. Mc. Sorley : *Le devoir comme « sacrement »*. — « Quoique la conception du devoir indépendant de Dieu puisse être dite, à bon droit, anti-religieuse, elle se trouve pourtant malheureusement favorisée par des gens que dans le peuple on considère comme religieux. Il leur arrive parfois d'opposer religion et devoir, en donnant la préférence à la première, comme si elle était revêtue d'une dignité plus haute et accompagnée d'une sanction plus divine. Cela aboutit à amoindrir la religion dans l'esprit de ceux qui refusent de croire que le bon plaisir de Dieu peut être séparé de l'accomplissement des obligations humaines, ou que la vie a un intérêt distinct de la perfection des âmes. Pour eux, la religion qui s'oppose à la morale revêt un aspect inhumain, sinon radicalement opposé à la sainteté ; et ils en viennent à examiner la possibilité de substituer un système plus pratique aux doctrines du Christianisme. Une attaque violente est dirigée contre l'Eglise au nom de la morale qu'elle semble négliger. Les Rationalistes allèguent que la « la pratique » religieuse et le perfectionnement moral ne vont pas de pair, soit chez les individus, soit dans les groupes ; qu'il est possible à la « piété » et à l'indifférence pour la vertu de marcher la main dans la main. » — D'où nécessité pour les chrétiens de dissiper cette impression fâcheuse en montrant, par exemple, que la doctrine catholique n'exempte d'aucun devoir humain et que c'est sur la nature, d'abord requise, que se fonde le surnaturel : croire ne nous dispense pas de vivre en hommes. — William L. Sullivan : *Le dernier mot de la théologie de l'inspiration*.

REVUES ALLEMANDES

Apologetische Rundschau (*Revue apologétique*) (février). — Dr Kaufmann : *La situation politico-religieuse en France*. — Malgré l'indifférence religieuse du peuple, l'auteur ne juge pas la situation désespérée : « La situation en France n'est pourtant pas aussi désespérée qu'on le croit communément en Allemagne. Le Français a un entrain, un élan pour le bien que, nous autres, nous ne connaissons pas. La France est aussi la terre des personnalités, des individualités puissantes qui, souvent, ont plus d'influence, à elles seules, que des multitudes d'esprits ordinaires. Et qui pourrait énumérer les bonnes œuvres qui existent en France? Pour les missions, la France prodigue et son or et son sang. Il faut aussi nommer les magnifiques et puissantes unions de jeunes répandues dans toute la France : le *Sillon* et l'*Union de la jeunesse catholique*. En outre, la France possède un corps presbytéral vraiment saint, vraiment digne, un clergé parfaitement formé dans la discipline ecclésiastique et qui, en maint endroit, commence à adopter un genre moderne et pratique d'apostolat. » Le Dr Kaufmann cite comme exemple, à ce propos, Mgr Gibier. Puis il recherche les causes de la situation actuelle en France et en signale trois prin-

cipales : 1° l'individualisme à outrance; 2° le passé politique; 3° la formation du clergé. « Le caractère français, plus que le caractère allemand, est porté à l'individualisme. Mais qui veut faire quelque chose en ces temps de démocratie doit s'associer avec les gens du même bord, afin de constituer des Unions et des syndicats puissants. C'est pourquoi il est si difficile en France de former un parti chrétien vraiment fort, comme le centre allemand, avec un idéal et un but qui supprime les divisions. » — « La France était autrefois une nation catholique où la primauté, l'exclusivisme même, du catholicisme sur le terrain religieux n'était pas discutée. Toutes les affaires ecclésiastiques se traitaient directement entre le gouvernement et Rome... Mais, lorsque les rois et les empereurs eurent disparu et que le peuple fut livré à lui-même, alors on vit qu'on n'était pas prêt pour la lutte. » — « Le clergé français reçoit dans ses séminaires une bonne formation intellectuelle, ses mœurs sont fort austères, mais il vit en retard d'un siècle sur son temps. Un évêque américain — me racontait un directeur de séminaire français — disait aux jeunes ordinants, peu de temps avant leur entrée dans le monde : « La place du prêtre est à l'église, au presbytère, et, tout au plus, au chevet des malades. » Et le prélat poursuivait : « Si je n'étais pas sorti de là, vraiment je ne serais pas allé bien loin. »

Bibliographie

André (Abbé G.). — *Luttes pour la liberté de l'Eglise catholique aux Etats-Unis*. In-16, 122 p. Paris, Lethielleux. Lecture particulièrement opportune pour des catholiques français.

Aulard (Alphonse). — *Etudes et leçons sur la Révolution française*, 5e série. In-18, 308 p. Paris, Alcan, 1907. L'auteur y traite spécialement de la séparation des Eglises et de l'Etat. Notre chroniqueur d'histoire jugera le livre en son temps.

Barbier (abbé Paul). — *Etudes contemporaines*. I. *L'Eglise de France et les catholiques français*. II. *La guerre aux dogmes et à la morale catholiques*. III. *L'Eglise de France devant le gouvernement et la démocratie*. 3 petits vol. in-16, pour la propagande apologétique. Paris, Lethielleux.

Beaudenon. — *Première formation morale et religieuse de la jeune fille*. In-16, 296 p. Paris, Lethielleux. L'auteur de la *Pratique progressive de la confession* continue sa contribution à l'apologétique par des œuvres de direction très justement appréciées.

Désers (abbé L.). — *Les morales d'aujourd'hui et la morale chrétienne*. In-18, 237 p. Paris, Poussielgue, 1907. Quatre conférences faites au *Sillon*, particulièrement utiles à ceux qui veulent apprécier, au point de vue catholique, les courants contemporains de la science morale.

GASTOUÉ (Amédée). — *Les origines du chant romain. L'antiphonaire grégorien*. In-4°, 307 p. Savant ouvrage, nécessaire à ceux qu'intéresse l'histoire du chant d'Eglise.

GRISAR (R. P. Hartman). — *Histoire de Rome et des Papes au Moyen Age*. Vol. I. *Rome au déclin du monde antique*, avec 140 figures et plans historiques. Traduction de l'allemand par Eug.-Gabriel LEDOS, archiviste à la Bibliothèque nationale. 2 beaux vol. gr. in-8°. Paris, Desclée, 1906. Prix : 25 francs.

LEGUÉRINEL (abbé). — *Sur le calvaire, autour des Eglises*. Broch. in-16, 50 p. Bahon-Rault, Rennes, 1906. Discours sur la Passion méditée en regard des événements de la Séparation.

LENÔTRE (G.). — *Les massacres de septembre*. In-18, 341 p. Paris, Perrin, 1907. Prix : 3 fr. 50. Documents intéressant l'une des plus glorieuses pages de l'histoire de l'Eglise de France.

LESTIENNE (abbé H.). — *Discours de métaphysique par G.-W. Leibniz*. Nouvelle édition, collationnée pour la première fois avec le texte autographe de l'auteur, avec introduction et notes. In-8°, 93 p. Paris, Alcan, 1907. Nous aimons à signaler ce beau travail scientifique d'un jeune professeur de l'enseignement libre.

SÉMÉRIA (R. P. Jean). — *Dogme, hiérarchie et culte dans l'Eglise primitive*. Traduit de l'italien par l'abbé F. Richermoz, supérieur du petit Séminaire de Moutiers. In-18, VIII-532 p. Paris, Lethielleux. Dix-neuf conférences prêchées par le célèbre orateur barnabite : sans lien logique entre elles, elles se rapportent principalement aux origines et à la Primauté de l'Eglise de Rome. Tout y converge vers un but apologétique.

STROWSKI (F.). — *Pascal et son temps*. 1re partie : *De Montaigne à Pascal*. In-18, 286 p. Paris, Plon-Nourrit, 1907. Belle contribution à l'histoire du sentiment religieux en France au XVIIe siècle.

T'SERCLAES (Mgr DE). — *Le Pape Léon XIII : sa vie, son action religieuse, politique et sociale*. Tome III, de 1894 à 1903. In-4°, 750 p., 25 portraits, hors texte. Paris, Desclée, 1906. Prix : 25 francs.

TYRRELL (George). — *Dures paroles*. Traduction de A. Clément, in-12, XV-541 p. Paris, Lethielleux. Ceux-mêmes qui combattent la philosophie de G. Tyrrel n'ont jamais nié la sincérité de son accent religieux ni la finesse et la pénétration de son observation psychologique. Ces qualités se retrouvent dans ces nouvelles conférences et méditations.

VALTON (abbé E.). — *Droit social. La famille, les associations, l'Etat, l'Eglise. Leur organisation et leurs rapports mutuels*. In-18, 245 p. Paris, Lethielleux.

WEISS (R. P.). — *Le péril religieux*, traduit de l'allemand par M. l'abbé Louis COLLIN. In-18, 395 p. Paris, Lethielleux. Prix : 3 fr. 50. L'auteur signale des courants d'idées dangereux, dont ne se gardent pas assez certains catholiques.



TABLE DU TOME III

SOMMAIRE DU Nº DU 1er OCTOBRE 1906

SOMMAIRE DU Nº DU 15 OCTOBRE 1906

SOMMAIRE DU N° DU 1er NOVEMBRE 1906

SOMMAIRE DU N° DU 15 NOVEMBRE 1906

SOMMAIRE DU N° DU 1er DÉCEMBRE 1906

SOMMAIRE DU N° DU 15 DÉCEMBRE 1906

SOMMAIRE DU N° DU 1[er] JANVIER 1907

SOMMAIRE DU N° DU 15 JANVIER 1907

Apologétique.

Questions et Réponses.

Chroniques.

SOMMAIRE DU N° DU 1er FÉVRIER 1907

Apologétique.

Questions et Réponses.

Chroniques.

SOMMAIRE DU N° DU 15 FÉVRIER 1907

Apologétique.

Questions et Réponses.

SOMMAIRE DU N° DU 1er MARS 1906

SOMMAIRE DU N° DU 15 MARS 1907

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

Paris. — Imprimerie F. Levé, rue Cassette, 17.

COMITÉ DE PATRONAGE

Secrétaires de Rédaction :

MM. LEGRIS et PETIT DE JULLEVILLE
Professeurs à l'École de Théologie Catholique d'Issy (Seine).

S'adresser :

Pour tout ce qui concerne la Rédaction, à MM. les Secrétaires de Rédaction;
Pour tout ce qui concerne l'Administration, à MM. Gabriel Beauchesne & Cie

La Revue pratique d'Apologétique paraît le 1er et le 15 de chaque mois en fascicules in-8° cavalier de 64 pages.

L'abonnement est d'un an; il part des 1er octobre, 1er janvier, 1er avril, 1er juillet.

Prix de l'Abonnement { France . . . . 10 francs. Union postale . 12 francs.

Toute demande de changement d'adresse doit être accompagnée de 50 centimes.

Prix du numéro : Net. 0 fr. 75

La première année, 2 vol. in-8, 1160 pages .... 18 fr

Les nouveaux abonnés qui désireraient se procurer l'année précédemment parue et en feraient la demande, en même temps qu'ils remettraient leur souscription, peuvent aussi, *actuellement*, se procurer les 2 volumes de la 1re année au prix de l'abonnement, soit : pour la France, 10 fr.; pour l'Étranger, 12 fr.

Paris. — Imprimerie F. Levé, rue Cassette, 17.







